39e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 25 22 JUIN 1922

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète	18 fr.	ÉTRANGER	Édition complète	20 fr. 50
	Édition partielle	12 fr.		Édition partielle	14 fr. 50

L'édition **complète** comprend la *Doctrine* et la *Prédication* ; l'édition **partielle** n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence* ; pour l'Étranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement à nos Bureaux, à Langres.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Les nouveautés du Codex *(suite)*. — Ch. XXI : Censure des livres et Index (suite). Les Règles générales de l'Index : 7° Superstitions, Occultisme, 385. 8° Duel, 386 ; Suicide, 387 ; Divorce, 387 ; Sociétés secrètes, 390.

Questions de science ecclésiastique. — Pourquoi N.-S. s'est-il si souvent appelé *Fils de l'homme ?* Quel est le sens de cette expression ? 390. — A quoi est tenu un individu qui, convaincu de la culpabilité de Titius, a témoigné faussement qu'il avait *vu* celui-ci perpétrer le meurtre, et Titius ayant été condamné ? 391. — Est-il vrai que tout homme dont les œuvres ne sont pas le fruit de sa foi toute seule, exempte de tout alliage, perd son temps et donc son éternité ? 394. A quelles conditions une œuvre humaine est-elle méritoire ? 395. La jouissance du plaisir est-elle moralement bonne ? Conclusions pratiques, 397. — Un chrétien recevant un musulman un jour d'abstinence peut-il le servir en gras et manger gras avec lui ? 398.

Liturgie. — Consultations diverses, 399.

PRÉDICATION

Pour la fête de S. Pierre et S. Paul. — De l'éminente dignité des Apôtres dans l'Eglise, 353.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XXXIX. *5e Dim. après la Pentecôte :* Le précepte de la charité fraternelle, 356. — XL. *6e Dimanche :* Immutabilité de l'enseignement de l'Eglise, 357.

Pour le Premier Vendredi. — LXXXV. Le regard du Sacré-Cœur, 359.

Pour un panégyrique de S. Paul. — Trois caractères de son apostolat, 361.

Je crois à la vie éternelle. — Ch. II : L'affirmation de l'ame immortelle *(suite)*. III. La spiritualité de l'âme. *a)* Possibilité de la spiritualité, 363. *b)* Sa réalité, 366.

SOUVENEZ-VOUS

que pour *Catéchisme de Persévérance* sur l'histoire de l'Eglise, ou comme *souvenir* à donner à vos enfants, vous trouverez difficilement mieux que la **Petite Histoire de ma Religion,** de Fournier, en vente à nos bureaux aux conditions indiquées sur la couverture du 9 février.

PETIT COURRIER

Q. — Pour un travail à faire sur « la Séparation de l'Eglise et de l'Etat (ses causes, ses conséquences) et la paix religieuse en France depuis 1914, » quels ouvrages consulter ?

R. — Voir les 4 séries parues des *Luttes présentes de l'Eglise,* du P. Yves de la Brière, vol. à 8 f. l'un, Paris, Beauchesne ; — Lamarzelle et Taudière, *Commentaire de la Loi de Séparation,* Paris, Plon ; — Mgr Latty, *Considérations sur l'état présent de l'Egl. de France,* 2 f. 50, de Gigord (antérieur à la guerre) ; — sur la situation après la guerre, les 2 vol. de Mgr Gibier, *Le Relèvement national,* 5 f., et *Les Reconstructions nécessaires,* 6 f. (dont contenu donné ailleurs), Téqui ; — etc.

Q. — L'*Ami* obligerait un curé de campagne en lui signalant quelques Vies de saintes pouvant servir de modèles aux mères chrétiennes.

R. — Ch. d'Héricault, *Les Mères des Saints,* 4 f. 50, Lyon, Vitte ; — et faites lire *Famille,* de Mgr Gibier, 5 f., et *Retraite aux mères chrétiennes,* de J. Millot, 5 f., Téqui.

Q. — Quels ouvrages pourraient m'aider à traiter le sujet suivant de conférence : « L'autel : définition, nature, espèces, consécration, titulaire » ?

R. — Corblet, *Histoire... du sacrement de l'Eucharistie,* t. II (2 vol. in-8, Paris, Berche) ; — Gasparri, *De SS. Eucharistia,* t. I (2 vol. in-8, 18 f., Paris, Beauchesne) ; — Hébert, *Le Missel Romain,*

7 f. 50, Paris, Berche ; — P. Matthæus a Coronata, *De locis et temporibus sacris,* in-8 de 600 p., 10 f., Turin, Marietti (annoncé pour paraître en janvier 1922).

Q. — L'*Ami* voudrait-il me dire de quels ouvrages je pourrais m'inspirer pour faire une conférence de droit canon sur la *coutume ?*

R. — Rien de classique comme le traité *de Consuetudine.* Inutile de chercher des nouveautés là-dessus. Tout a été dit et bien dit par les auteurs, grands, moyens et petits, de droit canonique. Le *Codex* développe cette matière sans rien innover. Prenez-le comme plan d'étude. Le premier Manuel venu de droit canonique vous fournira matière suffisante à développements. Nous vous recommandons surtout les anciens, qui dissertent plus longuement que les modernes sur la *Coutume.* N'oubliez pas de commenter le très important can. 5 du *Codex.*

Q. — Pour un travail sur ce sujet : « *Qu'est-ce que la chrétienté ? Prendre les exemples aux pontificats de S. Grégoire VII et d'Innocent III,* » quels ouvrages consulter ? On dit que Goyau a quelque chose de bien sur ce sujet.

R. — Le t. III de la grande *Histoire* de Mourret est précisément intitulé : *La Chrétienté.* — Voir aussi les *Origines de la civilisation moderne* de Kurth, 2 vol. in-8, Bruxelles, Dewit. — Vous trouverez des éléments de solution dans Goyau, sans doute, à travers les 5 vol. de son *Autour du Christianisme social,* mais non le sujet traité expressément. Voir ce que nous avons dit l'an dernier du *S. Grégoire VII,* de Fliche (Gabalda) ; et consulter (avec précaution) l'*Innocent III* (en 4 vol. à 5 f. 75, Hachette) de Luchaire.

Q. — Ouvrages à consulter pour ceci :
1° Faites connaître l'origine et l'état des institutions monastiques à la fin du IIIe siècle et pendant le IVe en Egypte et en Orient.
2° Faites connaître l'extension du monachisme en Occident jusqu'à S. Benoît.
3° Faites connaître la vie et la règle de S. Benoît, ainsi que son influence sur les institutions monastiques en Occident.

R. — Voir ce que nous avons dit, cette année même, de la réimpression de dom Berlière, *L'Ordre monastique, des origines au XIIe siècle,* Lethielleux ; — E. Maire, *Les Cisterciens en France,* Lethielleux ; — les vues de Newman (et du P. Sertillanges) sur S. Benoît (dans notre Causerie d'avril) ; — dom L'Huillier, *Vie de S. Benoît,* Téqui ; — *Commentaire de la Règle de S. Benoît,* par l'abbé de Solesmes, Plon ; — etc.

Q. — Quel ouvrage consulter sur les *censures* d'après le nouveau droit canonique ?

R. — Cappello, *De Censuris,* in-8, 6 f. 50, Turin, Marietti (1919).

L'Evangile dans la Vie. Publication mensuelle *pour faire connaître, aimer et pratiquer l'Evangile.* — Fascicules in-16 de 48 p. — Par an, 10 f. (Etranger, 13 f. 50), le n° 1 f. — Paris, avenue des Ternes, 88.

Sous ce titre paraît, depuis l'automne dernier, une publication dont il doit suffire de dire qu'elle compte, parmi son Comité d'Honneur, les cardinaux Dubois et Mercier, NN. SS. Charost, de Durfort et Baudrillart, Mgr Conte, Mgr Lamérand, le R. P. Peillaube, Pierre l'Ermite. Le titre est très clair par lui-même : faire passer « l'Evangile dans notre vie », et pour cela, le graver d'abord dans notre esprit (« faire connaître »), puis dans notre cœur (« faire aimer »), enfin dans notre vie (« faire pratiquer »). Tout l'Evangile et rien que l'Evangile, aimait à dire Benoît XV aux prédicateurs ; et c'est le programme aussi de M. Gilloz, le directeur de la Revue. En saurait-il être de plus beau ? Et il est rempli excellemment, avec autant de doctrine que d'onction pénétrante et de simplicité, par des collaborateurs que l'on sent être vraiment des hommes de Dieu. Je relève plus d'une fois, aux Sommaires, le nom de G. Joannès (l'auteur de cet exquis *Le Regard de Jésus,* annoncé ici *couv.* p. 82, et d'autres opuscules qui vont incessamment prendre leur vol par le monde en tirages à part, après avoir édifié d'abord les lecteurs de la Revue) ; je relève, aux nos d'avril et de mai, le nom de Georges Goyau, toujours prêt à servir là où il y a du bien à faire, et qui inaugure ici une série de méditations sur les Béatitudes ; etc. — Dans chaque fascicule, un Commentaire des Evangiles des Dimanches et Fêtes du mois (on peut s'y abonner à part, 3 f. par an).

On nous communique une nouvelle Traduction des Evangiles, par Gabriel Houde, prêtre de la Soc. de Marie (de Bordeaux), imprimée à Nice, Patronage St-Pierre (en dépôt à Paris, lib. Téqui) en 4 fascicules cartonnés de 80 à 110 p. in-16, un fascicule pour chaque Evangile, S. Matthieu et S. Luc à 1 f. 50, S. Marc et S. Jean à 1 f. (net, port en sus). Pour chaque Evangile, une analyse sommaire en 3 ou 4 pages, une analyse détaillée en 6 ou 8 pages, des notes (groupées à la fin de chaque opuscule) qui, nous dit l'auteur, ne sont pas destinées à tenir lieu d'un commentaire, mais qui, faites d'extraits des Pères et écrivains ecclésiastiques, sont bien intéressantes. La disposition typographique est fort heureuse ; les analyses et notes sont en caractères minuscules, mais nets et d'une lecture facile. La traduction, faite sur le grec, est très expressive : le traducteur a voulu mettre le lecteur à même « d'apercevoir, dans la lecture courante et dans la méditation, tout ce que contient l'écrit inspiré. »

La Journée des Malades, par l'abbé Perreyve. — In-12 de XXXVI-320 p., 3 f. 50. — Paris, Téqui.

C'est une 24e édition ; et il n'est certainement guère de nos lecteurs qui ne connaissent de longue date cette œuvre, la plus populaire de l'auteur, une des plus populaires de notre littérature de piété au XIXe siècle. La *Journée* est en trois parties : 1° *le matin :* le réveil du malade, les cloches, la messe du malade, etc. ; 2° *la journée :* aimer sa chambre ; inquiétude ; le prêtre, le médecin, la patience, les lectures, les visites, etc. ; 3° *le soir :* l'heure de la solitude, la nuit, le crucifix, etc. — Le volume n'a pas subi de majoration, parce que l'auteur est mort il y a près de soixante ans et qu'il n'y a plus de droits d'auteur à payer, et puis sans doute aussi parce que le tirage est considérable.

Règles de la Perfection sacerdotale, par le P. Bouvier, S. J. — In-18 de 156 p., 3 f. 50. — Paris, Beauchesne.

L'auteur, pour cette nouvelle édition (la 5e), a reçu du cardinal Gasparri, au nom du St Père Benoît XV, une Lettre des plus élogieuses. Trois parties : 1° Esprit sacerdotal ; 2° Vie sacerdotale ; 3° Ministère sacerdotal (résidence et visite paroissiale, administration des sacrements, enseignement religieux, œuvres de zèle, administration temporelle). Tout le livre est divisé en brefs alinéas, numérotés, d'une demi-page généralement, ce qui lui donne quasi l'aspect d'un *Codex,* d'une « véritable codification des lois relatives à la Perfection sacerdotale, » comme l'écrivait Mgr Duparc : « Je ne vois pas de lecture qui soit plus opportune dans les retraites annuelles ou mensuelles des prêtres. »

ANNONCES

GOUTTE
GUÉRISON RAPIDE de l'ACCÈS de GOUTTE par la
LIQUEUR LAVILLE
Spécifique universellement employé depuis un demi-siècle.
COMAR & Cie, 20, Rue des Fossés-Saint-Jacques, PARIS

39e ANNEE (4e SERIE) N° 25 22 JUIN 1922

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Les nouveautés du « Codex »

§ II. — *Index prohibitif (suite)*

Les Règles générales de l'Index (suite)

VII. — Superstitions, Occultisme. — Voici le chapitre des superstitions et des diableries ou pseudo-diableries. A sa manière accoutumée, le *Codex* résume, en trois lignes parfaitement suffisantes, la législation prohibitive, beaucoup plus touffue, de l'Index de Trente, que Léon XIII avait déjà notablement abrégée. Voici le texte de la loi nouvelle. Sont *a priori* proscrits par la présente règle :

« *Libri qui cujusvis generis superstitionem, sortilegia, divinationem, magiam, evocationem spirituum, aliaque id genus docent vel commendant.* »

La superstition est aussi ancienne que l'humanité sur la terre, tant semble inné en nous le goût du merveilleux et le besoin de chercher dans un monde extranaturel des auxiliaires à nos faiblesses de connaissance et d'action : goût et besoin dangereux, quand ils s'égarent dans la superstition, au lieu de tendre au seul terme que légitimement ils appellent, à Dieu, suivant le mot célèbre de S. Augustin : *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

C'est la grande leçon de l'histoire, que ces innombrables égarements de la raison humaine, païenne, privée des lumières directrices de la révélation, sur ce point-là. La foi n'a pas de pire ennemie que la superstition qui en est la parodie et très souvent la diabolique transposition. Aussi l'Eglise a-t-elle de tout temps, et surtout dès ses origines, apporté le plus grand soin à éloigner ses fidèles de toutes les formes variées de superstition : idolâtrie, divination et vaine observance, magie et maléfices, etc., triste héritage, longuement accumulé, du paganisme qui a, comme l'on sait, pesé lourdement sur les débuts de la société nouvelle régénérée dans le sang du Christ ; et il s'en faut que, malgré de longs siècles de foi triomphante, les théories et pratiques superstitieuses de l'antiquité aient disparu de nos mœurs. Il semble au contraire qu'elles se multiplient tous les jours davantage, à mesure que s'affaiblit la vraie foi dans le peuple et que s'oblitère la pureté de la vie et du culte chrétiens dans nos sociétés modernes.

La superstition est très variable dans ses manifestations, suivant la diversité des temps et des lieux. L'Index de Trente portait l'énumération détaillée que voici : « *Libri omnes et scripta geomantiæ, hydromantiæ, aeromantiæ, pyromantiæ, onomantiæ, chiromantiæ, necromantiæ, sive in quibus continentur sortilegia, auspicia, incantationes magicæ, prorsus rejiciantur* ».

Le *Codex* abrège, reproduisant en cela à peu près la formule de Léon XIII. A part la magie et les sortilèges, qui restent, avec raison, expressément visés, il résume tout le reste dans les deux termes génériques suffisamment significatifs par eux-mêmes : *superstitio cujusvis generis* et *divinatio.* Il ajoute néanmoins à l'ancienne énumération une forme de superstition, autrefois connue déjà, mais aujourd'hui particulièrement répandue et menaçante : l'évocation des esprits, c'est-à-dire, en fait, le *spiritisme* contemporain.

Du magnétisme, du somnambulisme, de l'hypnotisme, de la transmission de pensée, de la télépathie, etc., il n'est pas question, et pour cause. Ce sont là des ordres de phénomènes qui, bien qu'objets possibles de tendances et d'intentions moralement répréhensibles, ne présentent cependant point à priori de caractéristique certainement superstitieuse. Ils sont à l'étude, et rien ne permet d'affirmer qu'ils soient extranaturels. La mécanique physiologique du système nerveux est encore mal connue. Tout porte à croire qu'elle arrivera quelque jour, bientôt peut-être, à fournir une explication naturelle entièrement satisfaisante de ces bizarreries neurologiques. En tout cas, dans l'état présent des idées et des choses, il est prudent de s'abstenir de conclusions fermes *de illicito,* quant aux phénomènes considérés en soi, réserve faite sur leurs circonstances expérimentales d'exhibition parfois plus ou moins malsaine et condamnable.

On remarquera que le spiritisme lui-même n'est pas formellement nommé. Là encore le *Codex* fait preuve de prudente précaution. Il y a trois choses très différentes à distinguer dans les séances courantes de spiritisme, quoi qu'il en soit des « théories » dont nous n'avons rien à dire pour le moment : 1° *l'évocation des esprits,* 2° les phénomènes de *divination* et de *vaine observance,* 3° les phénomènes extraordinaires d'ordre purement *mécanique.* La seconde catégorie est suffisamment visée dans la formule générale de notre canon. La première méritait une mention à part, elle l'obtient à bon droit. Quant à la troisième, il

eût été risqué de formuler à son endroit une condamnation de principe. De même que pour tous les phénomènes physiologiques anormaux dont nous parlions tout à l'heure, il y avait lieu de réserver, pour certaines excentricités du spiritisme, les explications d'ordre naturel dont ils paraissent probablement ou au moins « possiblement » susceptibles. Le spiritisme, disons plutôt les pratiques et séances « spirites » telles qu'elles sont vulgairement en usage aujourd'hui, restent donc condamnées, tant par le can. 1399-7° du *Codex* que par d'autres décisions du Saint-Siège bien connues (v. g. celle toute récente du 24 avril 1917, *Ami* 1920, p. 352), et cela, pas seulement pour les raisons que nous venons de dire (divination, vaine observance, évocation des morts), mais aussi, pratiquement et *per accidens,* à cause de l'ensemble des circonstances, en fait superstitieuses, ordinairement inséparables de ces sortes de séances.

L'Eglise s'en tient là. On aurait tort de lui faire dire ce qu'elle ne dit point. Pas plus qu'autrefois à propos du « magnétisme animal », elle n'a englobé dans une réprobation absolue de principe et *per se,* comme diaboliques, *toutes* les étrangetés, même purement mécaniques, qui se manifestent dans les expériences pratiques de spiritisme. D'ailleurs, c'est un principe en pareille matière que *in dubio standum pro natura.* La porte reste donc ouverte aux investigations scientifiques sérieuses, licites, sur tous les points où, ni *per se* ni *per accidens,* la superstition n'est pas certainement en cause. Et nous pensons, en conséquence, qu'il ne faut pas tenir pour proscrits par la présente règle de l'Index les livres traitant d'*occultisme,* comme on dit maintenant, à la façon narrative ou expérimentale, de tout point exempte de superstition, que nous venons de préciser.

Occultisme, d'ailleurs, est un terme qui dépasse les limites du champ déterminé dans la prohibition du *Codex*, qui a bien pris soin de ne pas l'employer, malgré l'usage universel, scientifique ou vulgaire, qu'on en fait aujourd'hui. Le mot est vague, de définition difficile, impossible même, si, comme maints auteurs en ont l'habitude, l'on fait rentrer dans l'occultisme tous les phénomènes plus ou moins mystérieux, en psychologie et physiologie surtout, dont l'explication naturelle nous échappe. C'est une étiquette qui peut également bien couvrir d'excellente et de très mauvaise marchandise. Un traité d'occultisme pourra donc être prohibé ou permis suivant qu'il sera entaché ou exempt de note superstitieuse.

Il faut noter enfin les deux termes :

Docent et *commendant :* par où évidemment le Législateur a entendu limiter la portée de son interdiction. *Docent,* c'est l'enseignement *ex professo* (v. g. Allan Kardec pour le spiritisme). *Commendant* est une nuance beaucoup moins accentuée, mais tout de même encore une sorte d'enseignement équivalent, par mode de conseil et d'excitation superstitieuse. Ne sont donc pas défendus les livres où l'on traite des superstitions pour les réfuter, ni ceux qui rapportent des théories ou des faits superstitieux à titre de narration historique, d'artifice littéraire épisodique, de pure citation *per transennam,* etc., où la superstition en réalité n'est ni enseignée, ni recommandée.

Rentre au contraire, au moins dans le « *commendant* », toute cette misérable petite littérature à bon marché, répandue à profusion dans nos campagnes, et ailleurs, qui n'est en définitive qu'œuvre superstitieuse sous des titres infiniment variés : Clef des songes, mystères du Tarot, art de la cartomancie, grimoires, grand et petit Albert, secrets de la magie noire, formules de pacte diabolique, remèdes cabalistiques, etc., etc., sans parler d'une foule de petits traités populaires de spiritisme, de magnétisme, d'hypnotisme, et d'autres pratiques « occultistes », d'apparence scientifique, qui n'ont en fait d'autre but que de faire échec à la foi chrétienne dans l'âme du peuple par la superstition.

* * *

VIII. — Duel, suicide, divorce, sociétés secrètes. — Rappelons le texte de cette 8e règle :

« 8° *Libri qui duellum vel suicidium vel divortium licita statuunt, — qui de sectis massonicis vel aliis ejusdem generis societatibus agentes, eas utiles et non perniciosas Ecclesiæ et civili societati esse contendunt.* »

Nous avons à dessein divisé par un tiret cet article en deux parties, parce qu'elles visent des matières et appellent des explications assez différentes. La première, surtout doctrinale, met en relief trois erreurs « modernes » très répandues dans l'opinion populaire, gravement préjudiciables à la morale et à la doctrine catholique. La seconde partie, assez moderne aussi, se rapporte au grave péril social, civil et ecclésiastique, des mauvaises sociétés secrètes, franc-maçonnerie et autres analogues.

A) *Le duel.* — C'est à partir de Benoît XIV que les livres défendant la licéité du *duel* ont commencé d'être prohibés dans les Règles générales de l'ancien *Index.* Léon XIII et le *Codex* maintiennent cette prohibition. Le cas est trop clair, trop connu pour qu'il soit besoin d'y insister. De tout temps le duel a sévi dans les sociétés humaines, parfois même, il faut en convenir, avec l'approbation « locale » de certains « hommes d'Eglise » sous la forme du duel judiciaire, dans la période du haut moyen âge. Toujours l'Eglise par la voix de son magistère suprême a protesté là-contre. L'on n'a pas oublié, par exemple, les condamnations dont elle a frappé, depuis le XVIe siècle, certaines propositions de moralistes laxistes tendant à établir, par des arguties et subtilités casuistiques plus ou moins indirectes, la licéité du duel. Le duel extrêmement fréquent, surtout dans les hautes classes sociales de l'Ancien Régime, tend à disparaître. Il persiste néanmoins, et compte toujours, pratiquement au moins, des apologistes dans nos milieux « intellectuels » contemporains. L'Eglise avec rai-

son tient à garder sa « position » traditionnelle à l'égard du duel, qu'elle déclare toujours réprouver hautement comme absolument illicite, d'abord dans l'énoncé de la présente règle générale de l'*Index,* et aussi par les can. 2351, 1241, du *Codex,* qui frappent les duellistes d'excommunication réservée au Pape et de privation de sépulture religieuse. Nous y reviendrons à propos de la censure.

Ce n'est pas l'heure de discuter la thèse du duel. Il suffit de dire ici que « sont à l'Index » *ipso facto* les livres, opuscules, journaux, etc., qui défendent comme licite la détestable pratique du duel.

B) *Le suicide.* — Plus détestable peut-être encore est la pratique du *suicide* qui, à l'inverse du duel, tend tous les jours à pénétrer davantage dans nos mœurs, à tous les degrés de l'échelle sociale. Là encore, en dépit des *excuses* médicales ou autres indéfiniment multipliées, l'Eglise maintient fermement son attitude sévère traditionnelle, que d'aucuns bien pensants, même parmi nous, sont parfois tentés de lui reprocher.

Pour elle le suicide est un crime que la justice divine imputera, tout comme sa propre conscience, à la responsabilité de celui qui froidement abuse de son libre arbitre pour attenter à sa vie, contrairement aux exigences formelles de la loi morale et aux instincts mêmes les plus impérieux et significatifs de notre nature.

Qu'il y ait des cas de suicide, nombreux même si l'on veut, actuellement surtout, où de malheureux « égarés » n'ont plus assez l'usage de leur liberté pour commettre une faute grave en s'arrachant la vie, l'Eglise en convient; elle le dit assez clairement dans son *Rituel* et dans son *Code.* Mais, la part faite aux exceptions légitimes, il reste que le suicide est un délit très grave, privé et public, contre lequel la morale officielle de l'Eglise a le devoir de prémunir l'opinion publique, malheureusement trop portée à multiplier indûment les cas d'excuse, et même à subir l'influence néfaste des théoriciens de la morale indépendante, qui soutiennent ouvertement que tout homme a plein droit légitime de disposer de façon absolue de sa vie comme il l'entend.

C'est contre les auteurs et propagateurs de cette thèse ou, plus exactement, contre la thèse elle-même de la licéité du suicide qu'est dirigée la proscription générale de la présente règle VIII. L'ancien *Index* jusqu'à Léon XIII ne contenait rien de pareil : c'est donc une nouveauté qui se justifie trop, hélas ! par la décadence de la foi et des mœurs et le progrès croissant, dans les milieux même populaires, de la morale sans Dieu, sans sanction, sans responsabilité, autant dire simplement de l'absence de morale qui est proprement le triomphe de l'immoralité.

C) *Le divorce.* — La question du divorce, enfin, troisième erreur ici proscrite par l'*Index,* pourrait nous arrêter longtemps s'il fallait entrer dans les développements qu'elle comporte. Nos lecteurs, Dieu merci ! sont déjà largement documentés sur ce point-là, et, d'autre part, on ne manque point, aux traités (dogmatiques, moraux, canoniques) *de Matrimonio,* de tous renseignements nécessaires ou utiles sur ce fameux problème du divorce, sans parler des nombreuses monographies, des brochures et articles de Revues, qui ont depuis trente ans alimenté la controverse dont il a été l'objet.

La règle VIII met à l'index *ipso facto* les livres ou écrits qui soutiennent la *licéité du divorce,* « *qui divortium licitum statuunt.* » Voilà qui paraît clair, et qui l'est en effet, mais qui reste cependant assez vague pour causer quelque embarras aux commentateurs de ce texte du *Codex.*

Comment faut-il entendre ce mot *divortium,* et à laquelle de ses différentes significations possibles s'applique la présente réprobation de l'*Index ?*

Tout d'abord, il est bien évident qu'il n'est pas question ici de divorce au sens large et impropre du terme par lequel se trouve parfois désignée, surtout chez nos anciens auteurs, la simple *séparation.* Outre que ce n'est pas là le divorce tel qu'on l'entend universellement, la séparation n'a rien en soi qui choque la doctrine de l'Eglise, ni même la morale courante : elle reste toujours permise.

Au sens « plus propre » du mot, divorce signifie généralement dénouement, rupture du lien matrimonial contracté entre homme et femme par mariage légitime. Or, il y a divorce et divorce, suivant qu'il s'agit de la rupture du *lien civil* ou du *lien religieux* sacramentel. Et là encore il faut s'entendre, nettement distinguer pour bien préciser.

Prenons, pour plus de clarté, le mariage légitime ordinaire dans nos sociétés encore substantiellement chrétiennes ; laissons de côté le problème spécial du mariage légitime extrasacramentel, vrai mariage, à lien indissoluble toujours, v. g. entre infidèles. Dans un mariage chrétien valide, y a-t-il deux liens, deux *vincula,* le lien sacramentel et le lien civil, ou un seul ? La réponse, en principe, et absolument, est celle-ci : le contrat civil étant indistinct du sacrement, il n'y a en fait qu'un seul lien, le lien sacramentel indissoluble. Tant que celui-là persiste, aucune tentative de rupture civile ne peut l'atteindre, aucun divorce civil n'est licite, n'est permis, n'est possible. Appelons *divorce essentiel* le divorce civil ainsi entendu en tant qu'attentatoire au lien sacré du mariage dans les profondeurs de son indissolubilité.

Mais il est une autre manière d'entendre le divorce civil, une autre manière d'interpréter la *rupture du lien civil,* qui tend à s'acclimater de plus en plus dans l'opinion publique, dans l'opinion des fidèles catholiques. Il n'y a pas de lien matrimonial civil proprement dit, essentiel, contractuel, indissoluble, c'est entendu. Mais l'intervention du pouvoir civil dans l'affaire du mariage, parfaitement admise par l'Eglise, si elle est sans efficacité quant à l'*essence* du mariage, n'en produit pas moins certains effets civils accessoires qui constituent temporellement ou civilement entre les

époux un *lien* contractuel qui, pour être accessoire au sacrement, n'en est pas moins un véritable lien, disons si l'on veut une obligation morale bilatérale sanctionnée par l'autorité publique, qui est ajoutée à l'obligation morale fondamentale du contrat matrimonial essentiel.

Or, ce lien *accessoire* qu'a noué le pouvoir civil, le pouvoir civil *per se* peut-il le dénouer sans porter par là-même une atteinte sacrilège au lien essentiel, toujours quand même et absolument persistant ? de manière que le mariage, M. le Maire (ou tout autre civil) défaisant ce qu'il a fait, reste exactement ce qu'il aurait été si M. le Maire n'avait pas passé par là ? *Per se,* avons-nous dit, et prenons garde de bien entendre cette précision-là.

A la question ainsi posée, lors de la promulgation de la loi du divorce *en France,* une très forte poussée d'opinion catholique, dans tous les milieux, a paru assurer le triomphe de la réponse négative. Puis, avec la multiplication des divorces, sont venues les difficultés inextricables que chacun sait. Peu à peu les intransigeances doctrinales et pratiques de la première heure ont fait place à des réflexions, à des distinctions, d'où est sorti un courant d'opinion qui paraît à l'heure actuelle, si Rome n'y met pas d'obstacle, devoir préparer de plus en plus, chez nos théologiens comme dans l'appréciation pratique populaire, le succès de la réponse affirmative.

Voici comment on raisonne. Le *divorce civil radical,* en tant que rupture du seul lien matrimonial essentiel, offrant la possibilité d'un nouveau mariage malgré la persistance indissoluble du premier, le *divorce civil essentiel* ainsi entendu est et restera toujours profondément illicite, inadmissible pour une conscience catholique.

Mais tout autre est le *divorce civil accessoire,* qui détruit le lien d'intérêts temporels civilement confectionné, sans toucher au lien sacramentel qu'il laisse persister dans son absolue indissolubilité. Si donc deux parfaits chrétiens sont dans une situation telle de *convictus* impossible, que le seul moyen de sauvegarder des intérêts matériels très graves (v. g. des enfants) se trouve pour eux dans ce divorce civil accessoire (la séparation ne suffisant pas), en quoi seraient-ils moralement et catholiquement répréhensibles de le demander et de l'obtenir, avec l'intention absolue et sous l'absolue réserve expresse qu'ils entendent et veulent absolument rester fidèles au mariage existant, sans jamais penser à en attenter un autre, tant qu'ils seront vivants tous les deux ?

Même réponse encore, affirmative *de licito,* et tout aussi plausible, dans le cas où l'un seulement des époux se trouverait dans la situation urgente que nous venons de dire et recourrait au divorce civil « accessoire, » devenu pour lui ou pour ses enfants nécessaire, déclarant formellement sa résolution de respecter le *vinculum* sacramentel indissoluble pour l'avenir.

Voilà pour le *per se* du problème et de sa résolution. Tout autre est son aspect si l'on considère les nombreux et très graves inconvénients qui s'y rattachent *per accidens* et dont il est pratiquement impossible de le séparer. Pour n'en citer brièvement que quelques-uns, l'on dit et non sans raison :

1o Que le recours au divorce civil, même sous sa précision « accessoire, » est un fait qui, malgré tout, peut et doit être interprété, dans l'opinion de gens insuffisamment éclairés, comme portant atteinte au contrat matrimonial proprement dit, donc au *lien* essentiel du mariage, qui finira par passer pour n'être plus indissoluble ;

2o Que telle est bien la portée de la loi civile du divorce et l'opinion des juristes et gens de loi chargés de concourir à son application, lesquels n'admettent point du tout notre distinction entre lien religieux indissoluble et lien civil accidentel, et tiennent la rupture civile pour rupture radicale du contrat ; d'où cet autre inconvénient :

3o Que le recours au divorce est la porte ouverte à des remariages « légalement valides, » qui ne sont canoniquement que des concubinages, porte par où passeront, dès qu'on la leur aura ouverte, tous ceux qui ne professent point les scrupules de notre hypothèse au point de vue du dogme catholique ;

4o Que le divorce civil, supposé licite *per se,* dans les conditions que nous avons précisées, s'il est relativement un bien dans certains cas particuliers, reste quand même, comme exemple, comme exemple surtout donné par des catholiques notoires, le mal public de la désorganisation des familles, et que la loi supérieure du bien social commun fait alors aux particuliers un devoir de ne pas user du divorce, fût-il en soi légitime en ce qui les concerne ;

5o Que Rome et à son exemple nombre de Statuts diocésains ont toujours jusqu'à présent interdit à nos catholiques la pétition de divorce, même dans les cas où se trouvaient réalisées de la façon la plus grave les conditions d'urgence temporelle et les protestations de fidélité catholique au lien sacramentel que réclame l'hypothèse ci-dessus *de licito.* Etc., etc.

A quoi les défenseurs de cette hypothèse *de licito* répondent :

Ad Ium : qu'en effet l'opinion publique, mal éclairée au début, pouvait prendre fâcheusement le change sur le vrai sens du divorce civil *accessoire;* mais qu'à l'heure actuelle, cette opinion a évolué dans le sens d'une perception plus nette de la distinction des deux manières d'entendre le divorce, l'une licite, l'autre immorale et impossible, et donc que ce *per accidens* d'une interprétation fausse, inévitable au début, n'est plus tant à craindre aujourd'hui, que demain il ne sera plus à craindre du tout, si l'idée qui est en marche *de licito prout civiliter mere accessorio* continue, comme il est vraisemblable, de pénétrer dans la conscience publique ;

Ad IIum : que la loi, en effet, et l'interprétation courante des juristes visent la rupture absolue du lien matrimonial ; mais que c'est là de leur part

une erreur, donc du *per accidens* encore par rapport à la vraie doctrine objective et profonde qui est en jeu dans cette affaire ; qu'il en est ainsi de beaucoup d'autres lois et opinions de juristes, ce qui n'empêche point les catholiques de les rectifier comme il convient et d'agir en conséquence ; que c'est là, au surplus, un *per accidens* destiné à disparaître aussi le jour, prochain peut-être, où, sous l'influence des juristes « catholiques, » les juristes civils finiront par accepter l'interprétation catholique de la loi donnée dans l'hypothèse *de licito* devenue assez populaire et inoffensive pour prendre rang dans un enseignement public normal et catholique à propos du divorce ;

Ad III^{um} : que c'est là à vrai dire une conséquence pratique très fâcheuse de l'abominable loi du divorce, dans le sens où elle a été élaborée et promulguée ; mais que c'est là encore du *per accidens* par rapport à la partie catholique bien disposée, qui, elle, n'admet pas pour son compte la possibilité d'un second mariage du vivant de son époux légitime ; que si la considération de ce *per accidens* chez l'époux mal disposé qui se remariera est un motif grave de ne point lui fournir l'occasion d'une pareille faute, ce n'est pas une raison cependant de biffer de la théologie morale la doctrine bien connue, très fréquemment employée par ailleurs en circonstances non moins graves, qui permet chez autrui *per accidens* la *tolerantia mali* de la part de celui qui a de son côté des raisons graves proportionnées d'user de son droit en posant un acte *per se* licite ; que, du reste, au train où vont les choses en matière de divorce, la partie catholique est le plus souvent seule victime de sa réserve, parce que seule elle a le scrupule de s'incliner devant l'interdiction absolue, alors que l'autre partie divorce quand même, d'où la multiplication des divorces sur l'initiative des mauvais époux, alors que la seule partie intéressante dans la cause subit pour elle ou pour ses enfants de très gros préjudices temporels, comme conséquence de sa fidélité à la règle qui lui défend de façon absolue la pétition du divorce ;

Ad IV^{um} : que le principe qui exige le sacrifice du bien particulier est juste, et qu'on a pu avec raison, au lendemain de la loi du divorce et pendant longtemps, en faire la dure application aux consciences chrétiennes soucieuses de fidélité à l'Eglise ; mais que l'on ne voit plus autant aujourd'hui, et que l'on ne verra bientôt plus du tout en quoi ces sacrifices héroïques d'épouses chrétiennes profitent au bien public, celui-ci n'ayant plus, comme au début, à pâtir du « scandale » du divorce, malheureusement vulgarisé dans nos mœurs, ainsi d'ailleurs qu'il arrive pour tout mal, scandaleux d'abord, devenu ensuite, sous ce rapport, inoffensif, par le fait de sa répétition ; que c'est là, du reste, une considération, *per accidens* toujours, qui peut sérieusement peser sur la décision à intervenir dans tel milieu ou telles circonstances particulières où le scandale d'une demande de divorce de la part d'un époux catholique serait de nature à causer un dommage sérieux au bien public de la société ambiante ; mais que l'on ne saurait faire de cette considération une règle générale pour imposer dans tous les cas possibles la solution sévère *de non petendo divortio,* sous prétexte de sacrifice imposé par le souci du bien commun de la société ;

Ad V^{um} : que c'est là, à vrai dire, un très fort argument d'autorité, si fort même qu'il a suffi pendant de longues années, sinon à empêcher la pénétration pratique du divorce dans nos mœurs, à imposer du moins silence aux théologiens sympatiques à la thèse *de licito,* et qu'il reste encore aujourd'hui pour eux très embarrassant. On peut dire cependant que, si Rome n'a encore rien changé officiellement à la sévérité de ses décisions touchant l'illicéité de la pétition de divorce, décisions qui remontent à une trentaine d'années, elle n'a rien dit depuis pour les renouveler ou les confirmer, malgré les nombreuses occasions qu'elle a eues de le faire, si elle l'avait jugé opportun. Cette considération purement négative n'est pas, évidemment, pour infirmer l'autorité subsistante des anciens documents apostoliques sur la matière. Elle permet, toutefois, d'entrevoir la possibilité d'un changement d'attitude auquel il n'est pas défendu de s'attendre, et qui serait non moins justifié que ne l'a été la position prise autrefois à l'égard de la loi du divorce. Tous les *per accidens* que nous venons de rappeler, et d'autres encore, étaient alors des raisons majeures de barrer, si possible, la route au fléau. A supposer même, ce qui est très supposable, qu'à Rome on admît en thèse purement théorique la licéité du divorce-accessoire ci-dessus précisé, la perspective des formidables *per accidens* était plus que suffisante pour imposer la solution pratique sévère *de illicito ;* de même que, aujourd'hui, ou demain, la disparition de cette perspective pourrait peut-être permettre de ne plus imposer les mêmes douloureux sacrifices aux fidèles consciences chrétiennes torturées, submergées sous l'inondation sans cesse grandissante du divorce civil.

Il faut encore répondre à cet argument « d'autorité romaine » : 1°) qu'aucune décision dogmatique *en forme universelle* n'est jamais intervenue en cette affaire, les réponses du St-Office et de la Pénitencerie [1] se référant à des consultations et à des espèces particulières, et très particulièrement à des « cas français » : car 2°) il a été officiellement déclaré par la Secrétairerie d'Etat qu'il n'y avait pas lieu d'en faire application à la Belgique ; et donc, 3°) que si, en ce qui concerne la France, une modification de tolérance était apportée, entre autres, à la réponse romaine de 1886 (St-Off., 27 mai), l'on ne saurait trouver dans ce changement d'attitude *in materia contingenti* aucune apparence même de contradiction doctrinale.

Du reste, ajoutent les défenseurs de la thèse *de licito per se,* c'est à Rome qu'il appartient de décider

[1] On en trouvera la collection dans l'*Ami* du 7 novemb. 1912, p. 978 et suiv.

si les nombreux et difficiles *adjuncta per accidens* de ce problème du divorce exigent à l'heure présente le maintien ou l'adoucissement des sévérités de la première heure. Rome ne dit rien officiellement là-dessus. Nous attendons respectueusement sa parole, s'il lui convient de parler, pour nous y conformer, quelle qu'elle soit.

L'*Ami du Clergé* n'entend pas prendre à son compte, pour le moment, l'opinion « bénigne » que nous venons de rapporter. S'il nous a paru nécessaire d'en faire mention ici, c'est uniquement pour mettre au point le commentaire qu'appelle le mot *divortium* dans le texte du *Codex* qui met à l'Index en bloc tous les livres qui soutiennent la licéité du divorce. Sont visés dans cette interdiction, cela va de soi, les écrits qui défendent comme légitime et permis le divorce civil *essentiel* au sens de la rupture de tout lien matrimonial.

Mais cette prohibition s'étend-elle aussi à ceux qui soutiendraient la licéité *per se* du divorce civil *accessoire*, considéré comme simple moyen de se débarrasser au for externe civil des seuls effets légaux du contrat, le respect du lien sacramentel indissoluble restant par ailleurs garanti ? Quoique nous n'ayons pas de certitude sur ce point-là, nous pensons cependant qu'à la question ainsi posée l'on peut répondre négativement. Le Code ne distingue pas, il est vrai ; mais il n'avait pas à distinguer, comme nous l'avons fait par besoin d'analyse explicative. Il a voulu atteindre l'erreur portant sur l'indissolubilité du mariage, et donc, le divorce en tant que théorie et pratique de cette erreur. Or, quoi qu'il en soit de la probabilité de la thèse du divorce restreint licite, telle que nous l'avons présentée, elle ne renferme assurément aucune erreur doctrinale sur l'indissolubilité du lien sacramentel, aucune suggestion erronée non plus quant à la possibilité d'un nouveau mariage valide du vivant de l'un des conjoints divorcés. D'où nous concluons que par rapport à l'*Index* — seul point de vue auquel nous voulons nous placer ici — l'on peut *tuta conscientia* publier des écrits pour la défense et la vulgarisation de cette thèse.

D) *Les sociétés secrètes.* — Un mot, pour finir, sur cette seconde partie de la Règle VIII, où sont pris à partie les livres concernant la franc-maçonnerie ou autres sociétés analogues. Le sujet est bien connu. Bornons-nous aux observations suivantes.

Le *Codex* ne parle pas des sociétés *secrètes*, en tant que secrètes, sans doute pour cette raison que si, en règle presque générale, les associations civiles, anciennes et modernes, dites « secrètes » sont mauvaises et ne se cachent que pour dissimuler leurs vilains buts et moyens d'action, il peut aussi en être de très bonnes que l'Eglise n'entend point condamner. En principe, elle aime la lumière et le grand air pour ses œuvres. Mais, quand la persécution l'y contraint, elle admet qu'elles s'abstiennent, autant qu'il peut être nécessaire, de se produire en public.

On aurait donc tort d'englober, en son nom, sous la même réprobation toutes les associations secrètes quelconques, uniquement parce que « secrètes. » Cette réserve faite, l'on peut dire que la présente proscription de l'*Index* vise en général à peu près toutes nos modernes, et laïques, et irréligieuses sociétés secrètes, qui se rapprochent plus ou moins du type de la franc-maçonnerie, et dont plusieurs ont été l'objet de condamnation expresse de la part du Saint-Siège (v. g. les *Carbonari*, les *Fenians*, les *Old Fellows*, les *Chevaliers de Pythias*, les *Fils de la Tempérance*, etc.).

Il pourra parfois être difficile de décider si telle société doit être rangée parmi celles qui sont ici en formule générale visées dans le *Codex*. C'est là affaire de détails et d'interprétation particulière, à régler d'après la critériologie des principes généraux de la théologie morale et du droit.

La condition nécessaire et suffisante pour que les livres *agentes de sectis* etc., soient à l'Index est celle-ci : qu'ils présentent ces sectes comme *utiles et non perniciosas*. Point n'est besoin donc que les auteurs se mettent en frais de polémique ou d'argumentation, plus ou moins *ex professo* : il suffit qu'ils affirment de ces associations, ou qu'elles sont utiles, ou qu'elles ne sont point dangereuses pour l'Eglise et la société civile.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pourquoi tant de fois dans l'Evangile N.-S. Jésus-Christ, Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, s'appelle-t-il lui-même *Fils de l'homme* ? Comment entendre cette expression ? En quel sens est-il Fils de l'homme ?

R. — L'expression *Fils de l'homme* se rencontre pour la première fois dans l'Evangile de S. Marc lors de la guérison du paralytique de Capharnaüm (II, 10). Aux Scribes étonnés de sa parole : « Mon fils, tes péchés te sont remis, » Jésus s'appliquant à lui-même cette appellation dit : « Mais afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, etc. » On la retrouve encore en treize autres passages de S. Marc ; elle est aussi dans S. Matthieu, dans S. Luc et dans S. Jean.

Faire de cette expression un simple aramaïsme, comme si « Fils de l'homme » était l'équivalent d'un fils d'homme, d'un homme quelconque, serait une erreur. Le contexte évangélique ne le permet pas. Jésus lui-même se désigne ainsi ; il ne parle pas, en l'espèce, d'un pouvoir qui aurait été donné à tout homme, mais d'un pouvoir qui lui a été donné à lui « Fils de l'homme » et à lui en tant que « Fils de l'homme. »

Si l'on veut comprendre le sens de cette expression et voir pourquoi Jésus se l'applique à lui-même, il faut recourir à l'Ancien Testament et lire

le chap. VII de Daniel, spécialement les versets 13 et 14. Là, dans la vision des quatre empires, le Prophète voit venir à lui sur les nuées du ciel comme un « Fils d'homme. » A ce Fils d'homme, l'Ancien des jours confère la toute-puissance pour qu'il établisse un cinquième royaume qui, celui-là, sera indestructible. C'est dire que si ce « Fils d'homme » apparaît à Daniel comme un homme, il ne lui apparaît pas comme un homme ordinaire, puisqu'étant le messager envoyé par Dieu sur la terre pour y établir son règne, il sera, par le fait même, le Messie futur. Ce passage de Daniel montre donc nettement que le terme *Fils de l'homme* avait très certainement dans ses origines et dans la tradition juive un sens messianique.

Toutefois, on peut se demander si, à l'époque de Jésus, son sens messianique n'était pas tout à fait ignoré de la foule, voire même de la plupart des Scribes. En effet, après la guérison du paralytique et en dépit de ce miracle, les spectateurs ne jugent pas qu'en se disant « Fils de l'homme » Jésus se soit donné comme le Messie attendu ; ils sont dans la stupeur, dit S. Marc; ils n'ont jamais rien vu de pareil; ils glorifient Dieu qui a donné aux hommes un tel pouvoir. Plus tard, dans les derniers jours du ministère public, les Juifs témoignent encore de leur ignorance au sujet du sens de cette expression, quand ils disent à Notre-Seigneur : « Mais quel est donc ce Fils de l'homme ? » (Jo., XII, 34).

Or, c'est précisément parce que cette expression « Fils de l'homme, » tout en étant indubitablement messianique, demeurait néanmoins mystérieuse pour la très grande majorité de ses contemporains, que Jésus s'en est servi avec une prédilection visible pour se désigner lui-même. Le fait est à remarquer : seul le Christ s'est donné ce titre. Au début de son ministère, il l'a peu utilisé ; plus tard, il s'en est servi bien plus fréquemment, mais toujours dans ses conversations intimes avec ses disciples ou dans ses discussions avec les Scribes ou les Pharisiens. Ni la foule, ni ses Apôtres ne l'ont appelé de ce nom. Néanmoins, ces derniers ne se sont jamais mépris sur la personnalité ainsi indiquée. Il a suffi à Jésus de dire à Pierre à Césarée de Philippe : « Que dit-on du Fils de l'homme ? » pour que le Prince des Apôtres réponde aussitôt au nom de tous : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Aussitôt après cette confession solennelle, qui, dit Lebreton, déclara la foi de l'Eglise et la fonda *(Les Origines du dogme de la Trinité,* p. 282), Jésus commença à annoncer sa passion : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup et soit rejeté par les Anciens et les Grands-Prêtres et les Scribes, et soit mis à mort et ressuscite après trois jours. » (Mc. VIII, 31). Dès lors, toutes les prophéties de ses souffrances furent liées désormais à cette mention du Fils de l'homme (Mt. XVII, 12, 21-22 ; XX, 18, 19, 28 ; XXVI, 2, 45, 49 ; XXVIII, 6, et les endroits parallèles de Marc et de Luc). Plus souvent encore, le titre de « Fils de l'homme » fut associé dans les prédictions du Christ, comme il l'avait été dans les visions de Daniel, aux perspectives de la Parousie (Mt. XVI, 27, 28 ; XVII, 9 ; XIX, 28 ; XXIV, 27 ; 30, 37 ; 39 ; 44 ; XXV, 31, et les endroits parallèles de Marc et de Luc). Tout le monde a certainement présente à l'esprit cette déclaration du Christ devant ses juges qui fait songer à Daniel VII : « Je vous le dis, dès ce jour vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite du Tout-Puissant et venir sur les nuées du ciel. » (Mt. XXVI, 63-64).

Cette expression « Fils de l'homme » avait pour Notre-Seigneur un double avantage : elle lui permettait, en ne dévoilant que peu à peu sa messianité, de faire l'éducation de ses contemporains ; elle était bien loin, en raison de son sens mystérieux, de présenter les inconvénients qu'aurait offerts, par exemple, l'appellation « fils de David ; » de plus, elle mettait parfaitement en relief la nature humaine du Verbe incarné, notre médiateur et notre caution, souffrant et mourant en tant que Fils de l'homme ; c'était bien lui, ce personnage entrevu par les Prophètes : ce Serviteur de Yahweh d'Isaïe, cet instaurateur d'un royaume indestructible de Daniel. Evidemment, l'appellation était humble, modeste ; elle accentuait beaucoup l'humanité du Verbe, et c'est probablement le motif pour lequel les Apôtres, S. Paul en particulier, et l'Eglise naissante évitèrent toujours de s'en servir. Chez des païens qui, ne connaissant pas Daniel, ignoraient le sens messianique de l'expression, son utilisation aurait pu donner lieu à de déplorables méprises et rendre plus difficile la croyance à la divinité du Christ. On aurait pu être porté à confondre Jésus avec l'un quelconque de ces héros que divinisait si facilement le paganisme antique. Et c'est pourquoi, en dehors des Evangiles où l'expression *Fils de l'homme* est employée dans les conditions que nous avons indiquées, on ne la rencontre ailleurs, dans le Nouveau Testament, que sur les lèvres du diacre Etienne expirant : « Je vois le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. » (Act. VII, 55). Les deux passages de l'Apocalypse (I, 13 et XIV, 14) où l'Apôtre S. Jean dit qu'il voit quelqu'un « comme un Fils d'homme » sont à rapprocher plutôt de Daniel VII, 13-14 [1].

Q. — Un meurtre est commis dans le village de ... Les soupçons se portent contre Titius. Pierre est même convaincu que Titius est l'assassin. Appelé en témoignage, il affirme sous la foi du serment avoir *vu* Titius assassiner la victime ; d'autres font la même déposition. Cependant aucun d'eux, pas plus Pierre que les autres, n'a *en fait été* témoin *oculaire* de l'assassinat.

Le tribunal condamne Titius à la prison et à payer une amende de 6.000 fr.

Quelque temps après, Pierre a des doutes au sujet de la culpabilité de Titius. Or, s'il doute, c'est que très probablement, pour ne pas dire sûrement, ses doutes sont fondés et Titius doit être innocent. Pierre se demande donc avec anxiété s'il est obligé, et dans quelle mesure, de réparer les dommages causés à Titius. Il se

[1] Cf. Lesêtre, *Dict. de la Bible* de Vigouroux, v° *Fils de l'homme*, t. II, col. 2258-2259 ; — Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 274-286.

dit que son témoignage a été faux en ce sens qu'il n'a pas été témoin oculaire, mais que cependant il n'a ainsi déposé que parce qu'il était réellement convaincu de la culpabilité de Titius, et que par suite il n'est point tenu, en *stricte* justice, à réparer les dommages subis par Titius.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Tout le monde connaît le principe que pour être tenu à réparer un dommage causé au prochain, il faut être, à la fois, cause efficace, injuste et théologiquement coupable de ce dommage.

1° Dans quelle mesure Pierre a-t-il été, par son témoignage dont une circonstance est fausse, cause *efficace* du dommage causé à Titius, il est difficile de le dire, d'après les données du cas.

On dit, en effet, qu'il y avait d'autres témoins qui tous ont affirmé avoir été témoins oculaires du crime de Titius, alors qu'en fait aucun n'avait vu de ses yeux celui-ci commettre le meurtre.

Si tous les témoins qui ont déposé se trouvent dans le même cas, c'est-à-dire s'il n'y en a pas d'autres que ceux qui ont affirmé avoir vu, sans avoir vu en fait, et si c'est *uniquement* sur leur témoignage uniforme que Titius a été condamné, il est manifeste qu'ils sont tous ensemble et chacun pour sa part la cause efficace de la condamnation de Titius et donc du dommage qui lui a été causé, et dans cette hypothèse ils réaliseraient tous la première condition requise pour que quelqu'un soit tenu à réparer un dommage.

Mais, pour être sûr qu'on doit tenir Pierre et les autres témoins qui ont déposé dans les mêmes conditions que lui, pour la cause efficace du dommage subi par Titius, il faudrait être bien certain aussi que ces témoignages ont été la seule et vraie cause de la condamnation. Il en serait ainsi si la preuve du meurtre imputé à Titius n'aurait pu être faite et n'a pas été faite en fait, devant le tribunal, de toute autre manière, et surtout si Titius a nié jusqu'au bout sa culpabilité. Si la preuve avait été faite autrement et si Titius avait avoué, on ne pourrait dire que les témoignages en partie faux de Pierre et de ceux qui ont agi comme lui, aient été vraiment la cause efficace du dommage subi par Titius ; du moins on ne pourrait suffisamment déterminer la part que ces témoignages ont eue dans la condamnation, pour apprécier sainement la part de responsabilité de Pierre dans le dommage subi par le condamné. L'exposé du cas ne nous renseignant pas sur ce point, nous ne pouvons qu'énoncer l'hypothèse et la conclusion qui découlerait de sa réalisation, sans qu'il nous soit possible de pousser plus loin la précision.

Toutefois, en prenant l'exposé tel qu'il est, il semble bien que Titius n'a été condamné que sur les témoignages de Pierre et consorts qui, dès lors, seraient bien la cause *efficace* du dommage subi par Titius et, de ce chef, tenus, chacun pour sa part, à la réparation, et même *in solidum* s'il y avait eu entente entre eux.

2° Mais sont-ils vraiment cause *injuste* du tort subi par Titius ? Pour être cause injuste d'un dommage, il faut que l'acte par lequel ce dommage est causé prive celui qui le subit d'un bien auquel il a un *droit strict*, et de plus, que celui qui pose l'acte n'ait pas le droit de le poser.

Or, dans le cas présent, Pierre convaincu de la culpabilité de Titius et obligé par serment de dire la vérité, avait parfaitement le droit de témoigner contre Titius ; de plus, il ne violait nullement le droit de celui-ci en le déclarant coupable, dès lors que, de bonne foi, il le regardait comme tel. Pierre ne serait donc pas cause injuste du dommage subi par Titius et par conséquent ne serait tenu à rien, s'il n'y avait pas dans son témoignage l'addition mensongère que lui, Pierre, a été témoin *oculaire* du meurtre.

Il est clair qu'il n'a pu joindre cette circonstance à son témoignage sans s'en apercevoir et sans avoir conscience qu'il mentait en l'ajoutant. Peut-on dire cependant que, par là, il a vraiment faussé son témoignage et l'a rendu vraiment injuste, de manière à être vraiment par cela même la cause injuste du dommage subi par Titius ?

Il semble que non, car dans l'esprit de Pierre, Titius était certainement coupable : il s'en croyait sûr comme s'il l'avait vu de ses yeux, ou, si l'on veut, d'après l'exposé du cas, il n'en doutait pas plus que s'il l'avait vu de ses yeux. Dans ces conditions, la circonstance ajoutée étant vraiment accidentelle, n'altérait pas essentiellement le témoignage qui, au fond, exprimait uniquement la certitude de la culpabilité de Titius. En conséquence, le témoignage restant subjectivement vrai au fond et dans son essence, la circonstance mensongère ajoutée ne pouvait pas le rendre formellement injuste, ni, en conséquence, faire de Pierre la cause injuste du dommage subi par Titius.

Cette conclusion serait inattaquable, si le mensonge de Pierre et consorts n'avait eu, en fait, aucune influence sur la condamnation de Titius. Mais peut-on soutenir vraisemblablement qu'il en soit ainsi et que le juge ou les juges n'ont pas été notablement influencés dans leur jugement par cette circonstance, qu'ils ont tenu les témoins comme ayant vu de leurs yeux ce qu'ils attestaient, alors qu'il n'en était rien ?

Il est difficile et même moralement impossible, il faut bien le reconnaître, que ce mensonge, bien qu'accidentel en soi quant au fond du témoignage, n'ait pas contribué, pour une bonne part au moins, à faire la certitude dans l'esprit des juges et à les porter à condamner Titius. Il peut même se faire que cela ait été la seule cause vraiment déterminante de la condamnation. De tout cela, cependant, nous ne pouvons rien savoir de certain, car, comme on l'a déjà dit, les juges ont pu avoir de la culpabilité de Titius d'autres preuves certaines qui eussent amené sa condamnation, quand même Pierre et les autres n'auraient point introduit faussement dans leur témoignage la circonstance qu'ils avaient vu, de leurs propres yeux, la perpétration du crime.

De sorte qu'on ne peut pas conclure avec une

certitude quelconque que le mensonge de Pierre et des autres témoins ait été vraiment la cause injuste du dommage subi par Titius du fait de sa condamnation. Dès lors, comment obliger Pierre à réparation, alors qu'on ignore dans quelle mesure il est cause injuste du dommage?

Si même on met les choses au pire et si l'on admet que le mensonge, en soi accidentel de Pierre, ait été la vraie et unique cause de la condamnation de Titius, on pourra bien dire qu'il est la cause *matériellement* injuste de cette condamnation, mais on ne pourra pas conclure qu'il en est la cause *formellement* injuste. Il faudrait, pour pouvoir tirer cette dernière conclusion, que Pierre, au moment où il renforçait son témoignage par la circonstance mensongère qu'il avait *vu* perpétrer le meurtre, se fût rendu compte de la portée plus grande qu'il lui donnait ainsi et des conséquences qui pouvaient en résulter pour la condamnation de Titius. Or il semble bien, d'après l'exposé du cas, que Pierre, convaincu de la culpabilité de Titius, n'ait vu là qu'une circonstance sans importance aucune, puisqu'il était de bonne foi; et donc, même dans cette hypothèse extrême, il ne serait pas cause *formellement* injuste du dommage, comme il le faudrait pour qu'il fût rigoureusement tenu à réparation.

3o Reste à se demander si Pierre a été la cause *théologiquement coupable* du dommage causé à Titius, comme il le faudrait pour qu'il soit tenu à réparation. Or, encore ici il faut répondre non, en s'en tenant aux données du cas.

Pierre, en effet, était convaincu de la culpabilité de Titius. En le déclarant, il disait la vérité sur le fait même sur lequel devait porter son témoignage. En cela donc aucune faute théologique et, par conséquent, pas de raison de condamner Pierre à la réparation du dommage subi par Titius.

On dira sans doute, et avec raison, que Pierre est bien théologiquement coupable de mensonge dans son témoignage, puisqu'il y a joint une circonstance fausse, qu'il savait telle et qui, certainement, donnait plus de poids à ce témoignage devant le juge.

Cette observation, toute juste qu'elle soit, ne peut cependant permettre de conclure que Pierre a fait un faux témoignage *formel,* comme il le faudrait pour que ce témoignage fût la cause *théologiquement coupable* de la condamnation de Titius.

Il faudrait, en effet, pour cela établir deux choses : *a)* que le mensonge circonstantiel de Pierre a vraiment amené les juges à condamner Titius ; ce que nous avons déjà dit être impossible à établir d'après les données du cas ; *b)* que Pierre eût prévu, d'une manière au moins confuse, que son mensonge aurait pour conséquence d'entraîner cette condamnation. Or, la bonne foi dans laquelle il se trouvait sur la culpabilité de Titius, culpabilité sur laquelle il n'avait aucun doute au moment où il a témoigné, ainsi que l'indique clairement l'exposé, ne permet pas de supposer qu'il ait entrevu la conséquence possible de son mensonge. Dans tous les cas, lui seul pourrait éclairer son confesseur sur cette circonstance qui, en attendant, ne semble pas devoir être admise.

On ne peut donc dire que Pierre ait fait un témoignage *formellement faux* entraînant la condamnation de Titius et le rendant responsable, pour sa quote-part, des dommages subis par le malheureux condamné.

4o Que si cependant Pierre avait réellement prévu que son *mensonge* entraînerait, au moins probablement, la condamnation de Titius, il aurait été tenu *sub gravi* de l'éviter, et dans ce cas il serait bien la cause *injuste* et *vraiment coupable* du dommage subi par Titius, et il devrait, *théoriquement* du moins, le réparer, pour la part qui lui reviendrait dans la condamnation, conjointement avec ses cotémoins. Il serait même tenu *in solidum* avec ces derniers, au cas où, pour mieux assurer la condamnation de Titius, ils auraient convenu ensemble d'ajouter à leur témoignage la circonstance fausse qu'ils avaient été témoins oculaires.

Mais encore une fois, rien n'indique que cette dernière hypothèse soit la vraie; tout au contraire la contredit, dans l'exposé du cas, et la bonne foi de Pierre qui paraît avoir été entière ne permet pas, jusqu'à nouvel ordre, de s'y arrêter et tant qu'il n'aura pas déclaré lui-même ce qu'il en a été réellement.

Nous ne nous arrêtons pas à l'hypothèse d'un témoignage faux même quant au fond, car tout indique qu'une telle supposition, qui entraînerait évidemment la réparation, doit être absolument écartée.

Donc, tout bien considéré et malgré les incertitudes signalées en passant, la conclusion qui se dégage de tout ce qui précède, c'est que Pierre n'est pas, au moins *certainement,* la cause efficace, injuste et théologiquement coupable du dommage subi par Titius, et qu'il ne peut, en conséquence, être tenu à le réparer. Le doute que les incertitudes signalées peuvent motiver jusqu'à ce qu'elles puissent être éclaircies, si jamais elles le sont, est-il assez fondé pour qu'on doive en tenir compte dans la solution du cas? Il est difficile de le dire, parce que les données positives manquent, tant sur l'influence qu'a pu avoir le mensonge de Pierre sur la condamnation de Titius, que sur la culpabilité réelle de ce dernier et sur les preuves que pouvaient en avoir les juges.

De tout cela il faut donc conclure que Pierre doit, jusqu'à nouvel ordre, bénéficier de sa bonne foi foncière et n'être *strictement* obligé à aucune réparation.

5o Le doute qu'il a conçu après coup sur la culpabilité de Titius, serait-il fondé, qu'il ne pourrait motiver une conclusion différente de celle qui vient d'être formulée. Il n'enlève rien, en effet, à la bonne foi antérieure de Pierre, bonne foi qui l'a empêché d'être cause injuste et théologiquement coupable du dommage subi par Titius et qui le dispense de toute obligation de réparer.

Si cependant ce dernier doute était vraiment

fondé, si même il se transformait en certitude, il donnerait naissance à l'obligation pour Pierre de faire cesser, s'il le pouvait sans de trop graves inconvénients pour lui, les conséquences ultérieures de la condamnation de Titius. Mais y pourrait-il quelque chose sans s'exposer à de trop sérieux inconvénients ? C'est à son confesseur à en juger et à le diriger en conséquence, car, s'il n'y a pas eu vraiment intention de tromper les juges et d'assurer ainsi la condamnation, Pierre ne peut être obligé, par ce qui ne serait qu'une erreur involontaire, de s'exposer à de très graves inconvénients pour tirer Titius, dans une certaine mesure, de sa pénible situation.

Q. — Au hasard d'une « lecture pieuse, » je découpe, à votre intention, le passage que voici, qui me semble terriblement décourageant :

« A quoi me serviront mes œuvres, à l'heure de ma mort ? Vous avez pu dire, ô Jésus, devant Pilate : *Opera quæ ego feci testimonium perhibent de me.* Mais moi ?

« Je vais, je viens, je m'agite, je m'enfièvre, je m'use : pour qui ? pour quoi ? J'ai peur qu'il ne me reste pas grand'chose à vous offrir, si je fais passer, pour les apprécier, mes intentions sous un rayon de lumière surnaturelle. Mon tempérament me pousse, mon amour-propre me soutient, mes attaches naturelles m'inspirent, mon ambition me guide. Si je ne puis pas dire, la main sur la conscience, que mon zèle est pur, désintéressé, qu'il est *le fruit de ma foi toute seule, exempte de tout alliage,* j'ai perdu mon temps, et donc mon éternité. »

Le Bon Dieu qui a créé l'homme sait bien ce qu'il a mis chez lui, ses instincts, ses inclinations, ses besoins et attraits de plaisirs naturels, etc. Si tout cela est, non seulement *perdu* pour la vie future, mais de plus obstacle au salut, il n'y aura donc point de place dans le paradis pour l'immense foule des chrétiens qui, tout en observant les directions générales de la foi et accomplissant à leur heure les préceptes de Dieu et de l'Eglise, auront, pour le reste, tranquillement goûté les plaisirs naturels que le Créateur a mis si libéralement à notre disposition ? A part les tout à fait « saints, » qui donc pourra encore garder sérieuse espérance de son salut ?

L'*Ami* voudra-t-il m'éclairer un peu là-dessus ?

R. — Nous avons beaucoup hésité à vous répondre. Nous n'aimons pas émettre des appréciations sur des « coupures » comme celle-ci, détachées de l'ensemble de leur contexte. Le procédé manque de valeur critique, et un peu aussi de loyauté. L'auteur, en pareil cas, peut très légitimement avoir à se plaindre qu'on ait, avec plus ou moins de bonne foi, défiguré sa pensée, faute de l'avoir jugée comme elle devait l'être, dans son exposition intégrale, ainsi que l'on fait d'un tableau dans son cadre. Nous ne savons ni d'où sont extraites les lignes qu'on vient de lire, ni quel en est l'auteur. Quand ces indications nous manquent, généralement nous jetons ces communications tronquées au panier. Celle-ci nous paraît mériter de faire exception à la règle, en raison des intéressantes et fort utiles réflexions qu'elle va nous permettre de présenter. Mais il reste entendu que nous jugeons ce texte *ut jacet,* tel qu'il se présente à nous, sous réserve de l'interprétation différente qu'il y aurait peut-être lieu d'en donner d'après l'étude de son contexte si nous le connaissions. L'auteur, donc, n'est pas en cause, mais seulement les idées exprimées dans les lignes qu'on vient de lire.

Qu'il soit entendu aussi que, si l'on veut notre avis sur un « extrait » de livre ou de revue, il est de convenance élémentaire qu'on nous envoie en même temps le *contexte,* ou tout au moins qu'on nous documente suffisamment sur son lieu d'origine et, si possible, sur son auteur.

Notre correspondant a raison de trouver un peu dures, trop sévères, les formules du texte en question. S'il fallait les prendre à la lettre, tout homme dont les œuvres ne seraient pas le fruit de sa « foi toute seule, exempte de tout alliage, » 1° « perdrait son temps et *donc* 2° son éternité. »

Relevons tout de suite ce 2° qui énonce une proposition théologiquement inexacte. Quel que soit l'emploi de son temps « perdu » qu'ait fait un homme pendant le cours de sa vie, il n'est pas permis d'en conclure qu'il a par là-même « perdu son éternité. » La « persévérance finale, » c'est-à-dire, en langage théologique, la jonction de l'état de grâce avec l'instant de la mort, est un *don* absolument gratuit *ex parte Dei,* dont on n'a pas plus la certitude absolue après une vie pleine de bonnes œuvres qu'il n'est permis d'en désespérer après une vie sans Dieu, sans grâce, sans mérites. A la dernière heure, un acte de contrition parfaite, ou un acte d'attrition, sur retour d'une pensée de foi surnaturelle, avec l'absolution sacramentelle, suffit pour gagner l'éternité, qui donc n'est point perdue par le fait des indigences surnaturelles de la vie antécédente. Une mauvaise vie n'est évidemment pas une préparation à une bonne mort, et une bonne vie bien chrétienne donne une forte espérance de salut. Tout cela est vrai et peut se dire, doit se dire. Ce qu'il ne faut pas dire, c'est qu'une vie « perdue » a pour corollaire logique la perte certaine de « l'éternité. » Que deviendrait hélas ! notre ministère courant auprès d'une foule de moribonds, si nous ne savions par la théologie, et aussi par une heureuse expérience, qu'il faut toujours compter avec une *conversio ad Deum* possible *in extremis ?*

Cette conclusion, vraie déjà pour les gens qui vivent habituellement dans le péché, l'est bien plus encore, et à fortiori, s'il s'agit, comme c'est certainement le cas dans votre texte ci-dessus, de chrétiens qui remplissent les obligations essentielles des commandements de Dieu et de l'Eglise, mais, pour le reste, vivent sans se préoccuper d'introduire une pensée de foi dans les détails de leurs actions quotidiennes. Leur existence est vide d'une foule de mérites qu'ils auraient pu acquérir, c'est entendu, mais il y a manifeste exagération à prétendre qu'ainsi ils perdent tout leur temps, et *donc* leur éternité.

Ce point de doctrine élucidé, voyons maintenant ce qu'il faut penser du *temps perdu* pendant la vie, faute de motifs de foi suffisamment purs dans les mille opérations de notre vie ici-bas.

Répétons encore qu'il ne s'agit ici que de gens en état de grâce, puisque la question du mérite ne se pose pas en présence du péché mortel, malgré toutes les illuminations pures et désintéressées de la foi. Temps perdu, en effet, et éternité perdue aussi, c'est trop clair, pour qui n'est pas en état de grâce, et aussi longtemps que la présence du péché mortel dans l'âme vicie radicalement toutes ses œuvres au point de vue de leur valeur méritoire surnaturelle.

Parlons donc des âmes chrétiennes en état de grâce, des âmes pieuses en général, et cherchons pour quelles raisons l'on peut dire que leur existence terrestre est vide ou pleine de mérites.

Loin de nous la pensée de développer ici, même sommairement, la théorie théologique du mérite. Deux points seulement de cette doctrine nous intéressent pour le moment, sur lesquels il suffira d'insister. En dehors de l'état de grâce, toujours présupposé à la base de la vie chrétienne, une œuvre humaine, pour être méritoire, doit présenter les deux conditions suivantes : il faut qu'elle soit 1° *surnaturelle* et 2° *moralement bonne*.

1° *Œuvre surnaturelle*. — Que l'œuvre doive être surnaturelle, tout le monde en convient, et c'est assez évident. Mais comment doit-elle l'être ? Par quels principes et dans quelles conditions le devient-elle ?

Deux points de vue différents sont à examiner successivement : le point de vue *subjectif* et le point de vue *objectif*. L'acte humain, parce que vital, doit être tout d'abord surnaturalisé dans les sources mêmes de sa vitalité, à son point de départ, dans l'âme, dans la faculté d'où il procède : c'est ce qu'on peut appeler la surnaturalisation subjective, *in subjecto*, à laquelle il appartient à la grâce de pourvoir, à la grâce sous ses différentes formes, habituelle et actuelle, dont le rôle est d'*élever* ainsi à l'ordre surnaturel l'essence de l'âme et les principes prochains de ses opérations.

Là-dessus, point de divergence d'opinions. Il y a unanimité parmi nos auteurs pour admettre cette nécessaire élévation subjective de nos œuvres par la grâce dès leur vitale origine, comme indispensable condition de leur valeur surnaturelle et méritoire.

Mais est-ce tout ? Et ne faut-il point compléter cette élévation « radicale » de nos puissances à l'ordre surnaturel par « l'élévation » correspondante du *motif* objectif des libres déterminations de notre volonté ? En d'autres termes, l'acte, surnaturel déjà dans son principe *ut supra*, doit-il l'être aussi par l'intervention objective d'un motif emprunté à la foi ? Ici, controverse.

Une école théologique, qui se réclame d'illustres représentants, enseigne l'affirmative et ne regarde comme pleinement surnaturel que l'acte humain qui procède à la fois des deux sources « d'élévation, » des *auxilia* subjectifs de la grâce et d'un motif emprunté à la foi.

Une autre école, où se comptent aussi des docteurs célèbres, s'en tient, au contraire, à la seule surnaturalisation subjective *per gratiam*, qu'elle estime suffisante comme condition de la valeur surnaturelle méritoire de nos œuvres. Elle convient qu'il est sans doute mieux, plus parfait, d'agir toujours *ex motivo fidei*, mais que ce n'est pas nécessaire, l'absence de cette « perfection » objective complémentaire n'empêchant point l'acte, substantiellement surnaturalisé par la grâce subjective, d'avoir la condition nécessaire et suffisante pour sa valeur surnaturelle méritoire.

Qui est dans le vrai ? Nous n'avons pas à en décider. Bons arguments, bonnes autorités pour et contre. Les deux doctrines sont probables, et cela suffit pour conclure que, si l'auteur du texte en question a pu avoir raison d'adopter la première opinion, il a eu tort de la présenter comme unique doctrine certaine, d'ignorer ou de laisser ignorer l'autre, dont les conséquences pratiques ne comportent point du tout la sévérité, l'arduité aussi, des formules qui ont à juste titre choqué notre correspondant.

Il est bon d'exhorter les fidèles à agir le plus possible sur des motifs de foi « toute seule, exempte de tout alliage. » Il n'est ni prudent, ni exact, au point de vue de la certitude catholique, de leur donner à penser que, s'ils n'agissent pas avec cette « perfection, » ils perdent leur temps et par dessus le marché leur éternité ! Du reste, comme on le verra tout à l'heure, les défenseurs de la première opinion protesteraient contre cette interprétation pratique sévère, qui n'est point du tout une conséquence nécessaire de leur thèse.

On peut donc, avec la seconde opinion, soutenir que dans une âme chrétienne le seul fait de son état de grâce habituelle, sans intervention expresse de motifs de foi, assure à ses actes les *auxilia gratiæ* qui suffisent pour les élever à l'ordre surnaturel et les constituer dans la condition voulue pour être, sous ce rapport-là, méritoires. Reste l'autre condition « *moralis honestas* » dont il nous faut parler maintenant.

2° *Œuvre moralement bonne*. — Tout le monde est d'accord pour admettre que le mérite surnaturel ne peut être la propriété d'un acte moralement mauvais, ni même d'un acte moralement indifférent *in individuo*, s'il en existe.

Mais qu'est-ce qu'un acte moralement bon ? Nous voici en pleine philosophie morale, sur le terrain des principes fondamentaux de l'*Ethique* naturelle. Sans trop nous y aventurer, nous pouvons répondre, en résumant l'enseignement connu de nos Docteurs moralistes, que l'acte humain est moralement bon ou mauvais suivant qu'il oriente et mène l'homme à sa fin dernière ou l'en détourne ; suivant qu'il est conforme ou en désaccord avec sa finalité suprême, dont toutes les lois, tous les préceptes particuliers, ne sont pour ainsi dire que des participations préparatoires, des moyens et règles pratiques de conduite destinés à aider l'homme à marcher d'un pas sûr vers sa fin dernière et finalement à l'atteindre.

Or, cet *ordo ad finem*, suprême criterium fondamental de la moralité, peut être considéré comme concrétisé pour nous dans trois sources pratiques différentes : *l'objet, les circonstances, l'intention* (de l'agent).

C'est *l'objet* qui est la source-type de toute moralité, grâce à l'empreinte morale qu'il reçoit de la *loi* (naturelle divine positive, humaine) et qu'il impose à priori à nos respects, soit qu'il ordonne, soit qu'il prohibe.

Les *circonstances* sont des *sous-objets* ou objets de second ordre, accessoires *(circum-stantia)*, qui, ayant déjà par avance leur empreinte morale objective, peuvent entrer en concours (souvent en conflit) avec la moralité de l'objet principal, et par là-même la modifier, l'accentuer, l'atténuer, et même complètement l'éclipser.

Quant à *l'intention* de l'agent, elle n'est pas à proprement parler une source autonome, une cause efficiente de moralité, puisque précisément la loi de la moralité fait à la volonté humaine une nécessité de recevoir *passive* et d'observer telle quelle l'obligation que, d'autorité supérieure, l'objet lui apporte et lui impose. Mais, à cette réception passive du côté de l'objet, correspond dans la volonté libre l'acceptation *active*, qui n'est autre chose que *l'intention* de se conformer à la moralité objective, à la loi, à la règle extérieure et supérieure des mœurs. Ce qui fait donc, en somme, la moralité *in actu exercito* comme on dit, la moralité vivante dans l'acte humain, c'est son *intention*, et voilà pourquoi l'on dit que l'intention est, à sa manière, subjective et vécue, une source de moralité.

Il est encore une autre raison qui justifie cette façon de parler. Il peut se faire que, par erreur de bonne foi, l'homme se trompe dans l'appréciation de la moralité objective, qu'il estime bon un objet qui est en réalité mauvais, et *vice versa :* tel par exemple le cas de celui qui, de très bonne foi, se croit permis de plonger la main dans la caisse d'un riche pour soulager la détresse d'un pauvre. En pareil cas, il y a désaccord entre la moralité objective et la moralité subjective de l'acte humain. Or, c'est celle-ci qui en dernière analyse constitue le criterium de moralité pratique sur lequel nous serons jugés au tribunal de Dieu. D'où il suit que les moralistes ont raison de considérer l'intention de l'agent comme une source de moralité, non pas au sens de l'autonomie morale, mais seulement au point de vue de l'assimilation vitale, plus ou moins correcte, de la moralité objective dans l'intérieur même (l'intention) de l'acte humain. Voici maintenant pourquoi nous avons dû entrer dans ces détails.

L'homme n'agit bien qu'autant qu'il connaît et approuve la bonté morale de son acte, et donc qu'il la rapporte *aliquo modo ad finem ultimum, ad Deum*. D'où le problème : si la bonté morale de nos actes exige qu'ils soient par nous intentionnellement rapportés à notre fin dernière, comment faut-il entendre cette *relatio ad Deum?* Actuelle, virtuelle, habituelle, naturelle, implicite? Autant d'opinions et d'écoles différentes.

Avoir à tout instant dans nos œuvres, pour qu'elles soient moralement bonnes, la pensée expresse et l'intention *actuelle* de les rapporter à Dieu, c'est chose en fait impossible, étrangère à la pratique traditionnelle du *sensus fidelium* aussi bien que du *sensus communis*, théorie insoutenable, dont on fait mémoire plutôt que sérieux état dans l'enseignement de la théologie.

La théorie de la relation *ex intentione virtuali* se défend mieux et compte des partisans de marque parmi lesquels peut-être S. Alphonse. Très dure encore, et de pratique difficile, plus recommandable d'ailleurs comme valeur ascétique qu'au point de vue de l'argumentation théologique, car, pas plus que pour la relation « actuelle » précédente, il n'est possible de prouver l'existence d'un *précepte* imposant à la conscience humaine, comme condition d'honnêteté morale de ses actes, la relation virtuelle *ad Deum*.

Pour abréger, nous réunissons dans un même groupe les autres opinions, qui se contentent d'une relation habituelle, simplement objective et naturelle, — disons *implicite*, — toutes caractérisées par cette idée dominante qu'une œuvre moralement honnête, connue et voulue comme telle, emporte implicitement par son propre poids l'intention vers Dieu auteur et source de tout bien, de toute loi, de toute moralité. C'est ce que nous appellerions volontiers (et peu importe le mot !) la relation objective ou *naturelle implicite*. Quiconque se soumet à la loi « supérieure » de la moralité objective, rend par là-même, qu'il y pense ou n'y pense pas, hommage à son auteur et, qu'il y pense ou n'y pense pas, travaille pour sa fin dernière, se met délibérément en marche vers elle, a implicitement l'intention de l'atteindre, car c'est encore le cas de dire ici : qui veut les moyens veut la fin [1].

Cette doctrine est aujourd'hui commune en philosophie et théologie morale. Nous n'y insistons pas autrement. Mais, pour revenir à notre sujet, nous concluons ceci : Un fidèle en état de grâce, qui sans avoir aucun motif actuel de foi, mais sans intention exclusivement naturelle non plus, sans penser même à Dieu, par là-même qu'il agit en toute conscience, honnêtement, pose un acte humain moralement bon, et donc méritoire surnaturellement

[1] Voici quelques textes intéressants :

« Actus virtutis politicæ (v. g. alicui loqui ex quadam civili amicitia) non est actus indifferens, sed in se bonus est et, si sit gratia informatus, erit meritorius. » (S. THOM., II *Sent.*, d. 40, q. 1, a. 5).

« Contingit quandoque quod homo non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam deordinationem ratione cujus non sit in Deum referibilis, et quia mens hominis est habitualiter relata in Deum, actus ille, non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. » (S. THOM., *De malo*, q. 9, a. 2).

« Duobus modis potest homo operari propter sublevandam necessitatem naturæ vel etiam corporis commoditatem : primo, considerando solum humanam naturam ut animalem, alio modo considerando illam etiam ut rationalem, quod fit quando, ad operandum propter commoditatem naturæ, adhibet homo rationis regulam et judicat illam commoditatem sibi esse convenientem etiam ut ratione regulato. Prior ergo modus non sufficit ad honestatem actionis ; si autem operatur secundo modo, id satis est ad honestatem actionis. » (SUAREZ, in I-II, tr. 33, d. 9, s. 3, n. 9).

aussi, puisque le mérite ne réclame (quant à la présente question) que ces deux conditions : que l'acte soit *surnaturel,* que l'acte soit *moralement bon.*

Sans cesser d'être suffisamment surnaturel, voilà qui est plus humain, moins décourageant que la théorie ultra-rigide préconisée dans le texte que nous critiquons. Evidemment, son auteur a choisi, de toutes les doctrines possibles en pareille matière, la plus sévère, la doctrine de la relation par *intention actuelle.* Ceci ne lui était pas défendu : encore devait-il prévenir son lecteur qu'il y en a d'autres, et que la sienne est de beaucoup la moins probable, la plus abandonnée en théologie morale.

Mieux que cela. S'il tenait, à propos de l'acte « surnaturel, » à adopter la thèse, parfaitement défendable celle-là, qui, outre l'influence subjective des secours de la grâce, réclame objectivement la « surnaturalité » du motif emprunté à la foi, il devait savoir et dire que les défenseurs de cette théorie n'exigent point du tout que chacun de nos actes soit inspiré expressément par un motif *actuel* de foi; ils savent trop que ce serait là demander l'impossible. Aussi se contentent-ils de l'influence implicitement continuée de quelque pensée de foi dont la généralité s'étend virtuellement, sans qu'on y pense, à toute une série d'actes « moralement bons » sans que la pensée même de Dieu soit à chaque fois présente à l'intention de leur auteur.

De toute façon, donc, le langage du texte ci-dessus « à l'usage des âmes pieuses, » est, au double point de vue de la théologie et de la bonne pratique des fidèles, d'une sévérité exagérée, incorrecte.

* * *

Deux mots maintenant à l'adresse de notre consultant, sur les « plaisirs naturels mis si libéralement par le Créateur à notre disposition, » à propos desquels il se demande si nous en pouvons jouir sans compromettre notre salut. Son étonnement provient de la « coupure » que nous venons de critiquer. Notre réponse générale a dû sans doute calmer déjà ses appréhensions. Voici qui achèvera de mettre au point cette question assez délicate *de delectatione.* Est-ce œuvre moralement bonne, que la jouissance du plaisir? — Réponse brève et suffisante : Oui, si cette jouissance est moralement bonne; non, si elle est moralement mauvaise.

Or, elle est moralement bonne, si elle est simplement *secundum ordinem rationis,* conforme à la raison, modérée suivant le *dictamen* naturel de la raison. C'est œuvre *bonne* v. g. que le jeu, la récréation, une réfection alimentaire agréable, un plaisir naturel quelconque enfin, tant que tout cela reste dans l'ordre de la modération humaine et rationnelle, conformément à la volonté providentielle de Dieu créateur.

Tout cela au contraire devient mal et péché si l'homme en use déraisonnablement *(contra rationem),* avec abus, intempérance, et y trouve l'occasion de se détourner de Dieu en mettant sa fin dernière dans la volupté créée.

Sous réserve donc du respect dû toujours aux règles de la loi naturelle (la raison) et de la loi divine (la foi), non seulement il n'y a point péché, mais il y a honnêteté morale à jouir *moderate* des plaisirs que le Créateur a pris soin de semer dans la vie humaine, pour sa conservation, son bien-être, sa propagation et son raisonnable agrément.

* * *

De toutes ces explications tirons maintenant, pour finir, deux conclusions générales d'ordre pratique :

1° *Théologiquement,* évitons d'imposer au commun des bons fidèles, comme obligatoires, des fardeaux qui en réalité ne le sont pas. La voie du Ciel n'est pas déjà si large que nous puissions nous permettre, nous prêtres, de la rétrécir encore davantage. Avec le même soin, évitons les formules *présomptueuses* et les formules *décourageantes,* et gardons-nous aussi, toujours, de fixer, sur des considérations temporelles incertaines, une mesure aux miséricordes et générosités de la mystérieuse Providence de Dieu dans l'affaire de notre vie surnaturelle sur la terre et de notre éternel salut après la mort.

2° *Ascétiquement,* c'est autre chose. Nous ne savons pas au juste en quoi consistent *ex parte Dei* les mérites surnaturels de nos œuvres bonnes; pas davantage, jusqu'à quel point une vie mauvaise, surnaturellement « perdue, » empêche une âme de figurer quand même au livre des prédestinés. Ce que nous savons, c'est que Dieu proportionne certainement les récompenses aux mérites, et donc que c'est à la fois prudence et charité bien entendue *in seipsum,* que d'augmenter le plus possible ceux-ci, afin d'être mieux assuré d'obtenir largement celles-là. Tous les auteurs qui limitent, comme nous l'avons fait, les « obligations » dans la manière de surnaturaliser et de rendre méritoires les détails de la vie chrétienne, ont soin d'ajouter qu'il importe, dans leur intérêt, d'exhorter les fidèles à faire plus que ne réclame *stricto jure* la théologie dogmatique. A la condition de bien entendre que nous sommes là sur le terrain du facultatif et de la perfection, du *bene esse* et non plus de l'*esse simpliciter,* il n'y a point d'inconvénient, au contraire, à forcer la note ascétique, à demander qu'on mette le plus possible de motifs de foi « sans mélange » et d'intentions actuelles *in Deum* dans les circonstances contingentes de notre vie humaine, dans les actes délibérés de notre volonté. A défaut de ces attentions *actuelles* à la foi et à Dieu, pratiquement impossibles à réaliser dans tous nos actes, essayons, tout au moins, le genre de perfection, déjà très élevé, qui consiste à les « informer » virtuellement par des pensées et élévations pieuses, par des intentions générales surnaturelles souvent répétées, v. g. dans les prières du matin et du soir, au début de quelque entreprise prolongée, à l'heure des décisions à portée grave ou lointaine, pendant l'assistance aux offices et cérémonies religieuses, à la réception des sacre-

ments, en cas de maladie et aux approches de la mort, etc.

Et concluons que, s'il y aura dans le Paradis beaucoup de chrétiens « ordinaires, » qui n'auront guère agi par pensée actuelle de foi pendant leur vie, qui auront même honnêtement goûté les plaisirs naturels semés par la Providence sur leur route, une plus belle couronne de gloire sera cependant réservée à ceux qui auront eu la « bonne volonté » de suivre de plus près N.-S. Jésus-Christ, avant et pendant son ascension du Calvaire.

Q. — L'*Ami* peut-il nous dire si nos chrétiens, suivant les mœurs indispensables du pays, en recevant des hôtes musulmans, peuvent présenter le jour du vendredi de la viande, et manger avec les hôtes, qui ne mangent jamais seuls ? Ils ne peuvent pas présenter autre chose ; autrement les hôtes se fâcheraient, et les conséquences seraient fort mauvaises.

R. — 1° La loi de l'abstinence n'étant qu'une loi positive n'oblige pas, comme toute loi humaine, lorsque son observation présente des inconvénients graves pour tel ou tel cas particulier.

La solution à donner au cas dépend donc de la réponse à donner à cette question : Y a-t-il dans le cas présent, pour le chrétien qui reçoit un hôte musulman de qualité, une raison suffisamment grave de le servir en gras et de manger avec lui, un jour d'abstinence, parce que, si on ne le faisait pas, il se fâcherait et pourrait, en conséquence, nuire au chrétien son hôte, ou même à la communauté chrétienne ? — C'est à notre correspondant à peser la gravité des inconvénients qui peuvent résulter pour son paroissien ou ses paroissiens de la maigre hospitalité qui serait donnée au musulman. A prendre le cas tel qu'il est présenté et sans faire intervenir d'autres considérations qui, comme on le verra ci-dessous, peuvent cependant être fort bien de mise, il n'y aurait pas à presser l'observation de la loi, vu les conséquences *fort mauvaises* qui résulteraient de son application, et le chrétien pourrait se tenir pour dispensé, servir son hôte musulman en gras, et manger avec lui, comme le requièrent les lois de l'hospitalité.

2° Il nous paraît cependant utile d'ajouter quelques précisions à cette solution obvie, mais un peu trop sommaire.

Il serait d'abord nécessaire de savoir s'il s'agit d'un hôte de passage que le chrétien est obligé de recevoir, — ou d'un musulman de la localité qu'il invite ou qui s'invite lui-même comme chez un ami, mais qui peut être facilement éclairé sans inconvénients sérieux.

a) S'il s'agit d'un étranger de passage et qu'il n'y ait à craindre aucun scandale pour lui ni pour les autres, les conséquences d'une réception par trop sommaire devant être *fort mauvaises,* nous dit-on, il n'y a qu'à appliquer la solution déjà donnée et servir de la viande sans scrupule.

b) S'il s'agissait d'un musulman de la localité que le chrétien inviterait, la solution devrait être généralement différente de la précédente. Dans ce cas, en effet, le chrétien serait en faute en invitant le musulman pour ce jour-là, sachant bien qu'il ne peut le faire sans être obligé à violer la loi de l'abstinence. Qu'il évite donc de faire une invitation pour le vendredi, par exemple, ou tout autre jour d'abstinence, ou qu'en faisant l'invitation, il prévienne son hôte qu'il ne pourra lui servir qu'un repas maigre, sinon un maigre repas, et si l'hôte accepte malgré cet avertissement, il n'y aura plus de raison de ne pas observer la loi.

c) Si c'est le musulman qui s'invite lui-même, comme il est supposé être de la localité et connaître assez les usages chrétiens dans un gros village où se trouvent de nombreux chrétiens, celui chez qui il s'invite n'a qu'à le prier de l'excuser s'il ne peut le recevoir convenablement ce jour-là, étant donné que, comme il ne l'ignore pas, c'est jour d'abstinence pour les chrétiens, mais que s'il voulait bien attendre au lendemain ou à tel autre jour, il serait heureux de le recevoir de son mieux. Le musulman comprendra très bien ce langage ; il serait même surpris sans doute et même scandalisé de ne pas l'entendre. Et alors, ou il persistera à vouloir manger ce jour-là chez son ami chrétien, et il se contentera du menu maigre qui lui sera servi ; ou bien il renverra sa visite amicale à un autre jour, et le chrétien aura fait preuve d'attachement à sa religion.

3° On a dit ci-dessus, en accordant que le musulman de passage pouvait être servi en gras et celui qui le recevait manger avec lui : à condition qu'il n'y ait pas *scandale.* Et en faisant cette restriction qui s'impose à peu près toujours dans ces sortes de cas, nous avions en vue d'attirer l'attention sur une considération qui n'est pas sans importance.

Les musulmans n'ont point de jours d'abstinence entendue dans le sens canonique de ce mot, mais ils ont le jeûne du ramadan. Qu'on suppose donc qu'un chrétien se présente *à midi* chez un musulman pour lui demander à manger avec lui. Pense-t-on que ce musulman se mettra à table au milieu du jour avec le chrétien, sous prétexte de ne point le froisser, et rompra ainsi son jeûne en mangeant avec lui ? Certainement non ; il lui dira simplement : « Mais tu sais bien que nous sommes en ramadan et que nous ne pouvons manger qu'après le coucher du soleil. » Pourquoi donc le chrétien recevant un musulman ne pourrait-il pas montrer pour sa religion autant de respect que le musulman en montrerait certainement pour la sienne ? Ne le devrait-il pas, sous peine de scandaliser et de faire croire aux musulmans que nous tenons moins à nos lois chrétiennes qu'eux ne tiennent aux leurs ?

Ceux-ci ne sauraient être froissés d'une telle manière de faire, si on avait soin de leur dire simplement qu'en les prévenant de l'impossibilité où l'on est de les recevoir comme on le voudrait, on agit comme ils le feraient eux-mêmes si on allait leur demander de rompre leur jeûne un jour de ramadan. Loin de se montrer froissés, il y a tout lieu

de croire que, au fond, ils reconnaîtraient que le chrétien a raison de parler et d'agir ainsi.

4° Concluons donc en disant encore que : si, dans un cas ou dans un autre, un chrétien ne peut éviter de recevoir un musulman un jour d'abstinence, ni lui faire partager son repas maigre sans avoir à redouter sérieusement de *fort mauvaises* conséquences, ce chrétien pourra servir le musulman en gras et manger avec lui, puisque *la loi n'oblige pas avec de si graves inconvénients.* Mais dans ce cas, et pour éviter tout scandale, le chrétien devrait dire au musulman que, chez les chrétiens, la loi de l'abstinence cesse d'obliger quand on est dans la nécessité de faire gras, comme dans le cas présent. — Si, au contraire, le chrétien pouvait, sans inconvénients *graves*, éviter de recevoir un musulman un jour maigre, il devrait prendre ses mesures en conséquence, et même, à moins de cas exceptionnels où la prudence commanderait le silence, prévenir le musulman de la nécessité où il se trouve, à cause de la loi de l'Eglise, de le condamner à un repas maigre. Ainsi seraient évités tous les inconvénients, y compris le scandale et peut-être le mépris de notre sainte religion.

LITURGIE

Q. — 1° Plusieurs confrères, avec lesquels je me suis rencontré récemment, ont manifesté leur surprise de voir la fête de la Sainte Famille désormais fixée au dimanche dans l'Octave de l'Epiphanie. — Et d'abord, comment un *double-majeur* peut-il l'emporter sur l'office de l'Octave, alors qu'il s'agit d'une Octave privilégiée de second ordre ? — Mais surtout, comment expliquer que ce double-majeur l'emporte sur l'office du dimanche dans l'Octave (dont on fait seulement mémoire), alors que les dimanches ordinaires *ne peuvent être simplifiés* qu'en occurrence avec les doubles de 1re ou de 2e classe ?

2° Les premières messes de chaque dimanche (messes basses) assez suivies dans notre région et qui comportent prône et courte instruction, pourraient-elles se terminer, comme les messes chantées, tout après le dernier Evangile ?

R. — Ad I. La surprise de vos confrères, à l'occasion de la fête de la Sainte Famille fixée sous le rit double-majeur au Dimanche *infra octavam Epiphaniæ,* semble, de prime abord, bien justifiée; car cette octave est de 2e ordre et semble exclure dès lors tout autre office n'ayant au Sanctoral que le rit double-majeur. Mais examinez de plus près les nouvelles rubriques, et les appliquant diversement, comme l'exige le droit, suivant qu'il s'agit de fêtes occurrentes du Seigneur, ou de fêtes de saints, vous verrez qu'il n'y a aucune anomalie à célébrer la Sainte Famille à la place du dimanche *infra Octavam Epiphaniæ.*

Que faut-il, en effet, pour qu'un dimanche mineur ait droit à son office ? Il faut qu'il n'y ait ce jour-là, ni fête de 1re ou de 2e cl., ni une fête quelconque du Seigneur de neuf leçons : « De Dominicis minoribus, seu per annum, semper fieri debet officium, nisi occurrat aliquod duplex I vel II classis, aut quodvis festum novem lectionum Domini. » (Tit. IV, n. 2). Voyez de même les notes placées à la suite des Tables d'occurrence et de concurrence ; elles disent absolument que les fêtes du Seigneur y ont le pas sur les dimanches mineurs : « Festa Domini, in occurrentia accidentali et in concurrentia, Dominicæ minori præferuntur » (n. 10). Enfin, il est entendu que dans une octave privilégiée (et c'est bien le cas ici), on ne peut célébrer des fêtes qui sont prohibées dans cette octave (Tit. IV, n. 2), c'est-à-dire des fêtes de 9 leçons sans rapport à la personne honorée dans l'octave; mais si la fête occurrente dans l'octave privilégiée se rapporte à la même personne, à Notre-Seigneur, on fait de l'office le plus noble, en omettant ou ajoutant la mémoire de l'autre, selon les rubriques : « Si occurrat vero festum aliquod infra aliquam octavam privilegiatam de eadem Persona, aut in ipsa die octava, fit de officio nobiliori juxta rubricas, et omittitur vel additur commemoratio alterius, pariter ut supra. » (Tit. IV, n. 7).

Aussi la S. R. C. n'a fait en somme qu'une simple application des nouvelles rubriques en ordonnant d'insérer au Bréviaire et au Missel *Dominica infra octavam Epiphaniæ* l'office de la Sainte Famille, Jésus, Marie, Joseph, *duplex majus,* « cum iisdem privilegiis ac juribus præfatæ Dominicæ, Com. Dominicæ et Octavæ. » (*Urbis et Orbis,* 26 oct. 1921).

Ad II. Ce n'est pas douteux : la solennité donnée à ces messes basses, où il y a prône et instruction, dispense des prières de Léon XIII.

Q. — Ma fête patronale est la Visitation de la Sainte Vierge, 2 juillet, qui cette année tombe un dimanche. Que faire ? La solennité *transférée* de S. Pierre et de S. Paul l'emporte-t-elle sur la solennité de ma fête patronale, dont *l'incidence* est le dimanche même ?

R. — Il n'est pas douteux que la Visitation, fête patronale du pays, tombant cette année le même jour que la solennité transférée de S. Pierre et S. Paul, doit céder le pas aux SS. Apôtres, et Rome renvoie la solennité *pro populo* de la Visitation au dimanche 9 juillet, quoique vous en fassiez vous-même l'office le 2. Le cas a été ainsi résolu par la S. R. C. le 20 juin 1899, n. 4040.

Q. — Lorsque, dans une cathédrale, la fête du Sacré-Cœur a été célébrée avec toute la solennité possible, y a-t-il lieu, parce que l'Ordo indique pour le dimanche suivant la *solennité* de cette fête, de refaire dans cette même église une solennité qui sera bien inférieure à celle du vendredi précédent ?

R. — La solennité sur semaine peut à la rigueur suffire pour les personnes qui ont toute liberté pour disposer de leur temps et que leurs devoirs d'état n'empêchent pas de satisfaire le vendredi à leur dévotion envers le Sacré-Cœur. Malheureusement, nombre de personnes sont retenues par leurs occupations, et, trop attachées aux intérêts de la terre, d'autres ne se gênent pas assez pour venir prier le vendredi. Alors l'Eglise, ne voulant pas éteindre

la mèche qui fume encore, fait comme Jésus qui, prenant pitié de ceux qui le suivaient dans le désert, dit : *Misereor super turbam,* et pour le peuple elle renvoie la solennité du Sacré-Cœur au dimanche.

Mais quel dimanche est réservé à cette solennité transférée ? C'est le dimanche assigné chaque année par l'évêque et indiqué spécialement dans l'Ordo de l'année courante (S. R. C., 23 juillet 1897, n. 3960). En conséquence, l'apparat tout spécial déployé le vendredi pour la fête du Sacré-Cœur à la cathédrale, ne supprime point, même pour la cathédrale, la solennité transférée que l'Ordo marque au dimanche suivant.

Q. — Est-il interdit, en disant la messe à l'autel où se conserve le St-Sacrement, de consacrer un petit nombre d'hosties, une ou deux, juste pour les assistants qui feront la sainte Communion, afin de n'avoir pas à ouvrir le tabernacle ?

R. — Il n'est pas régulier, quand un prêtre célèbre à un autel où se trouve la sainte Réserve, de consacrer une ou deux hosties pour communier quelques personnes sans avoir besoin d'ouvrir le tabernacle. Car les petites hosties qu'il consacre alors *in casu,* ne le dispenseraient point d'ouvrir le tabernacle, puisque le Rituel, Tit. IV, ch. I, n. 7, prescrit au célébrant de distribuer les anciennes hosties avant de toucher aux plus récemment consacrées : « Ubi eas consecraverit, veteres primo distribuat, » et, en fait, rien n'est changé dans le cérémonial ordinaire pour les génuflexions.

Mais quand la messe a lieu à un autel qui n'est pas celui du St-Sacrement, il n'y a rien d'irrégulier dans cette manière de faire. Alors, en revenant à l'autel, après avoir donné la Communion avec les hosties consacrées à sa messe, le célébrant n'a aucune génuflexion à faire, ni sur le marchepied, ni *in plano,* et il purifie simplement la patène et le corporal sur lesquels étaient les hosties.

Q. — Pourquoi les versets et motets aux Saluts *dans le Temps pascal* ne comportent-ils pas l'addition d'un *Alleluia ?* Il me semble que c'est une innovation de date assez récente, et je me souviens que les Saluts de la Fête-Dieu exigeaient cet *Alleluia* à tous les morceaux ayant trait au St-Sacrement, bien que le Temps pascal fût définitivement clos depuis la veille de la Trinité.

R. — Vous croyez que c'est vraiment par une innovation de date assez récente qu'on omettrait d'ajouter aujourd'hui un *Alleluia* à la fin des versets et prières qui se disent aux Saluts du Saint-Sacrement durant le Temps pascal. Erreur profonde ! Les rubriques et les décrets ont toujours protesté contre une telle addition, quand il s'agit de versets et de prières qui n'appartiennent pas à l'office canonique ou à une fonction liturgique. (Rubr. du Brév., Tit. XXIV, n. 4). Or, rendez-vous bien compte du Salut du Saint-Sacrement. Il se compose de quatre parties bien distinctes : 1° l'exposition qui est faite par le ministre qualifié ; 2° l'adoration faite avec chant, hymnes, motets, antiennes, versets ou autres pratiques réglées par l'évêque en l'honneur du Saint-Sacrement, de la Sainte Vierge, des Saints, ou de toute autre nécessité ; 3° après ces prières commandées et constituant un véritable exercice de dévotion qui peut varier selon les circonstances, vient la fonction liturgique de la bénédiction avec les prières invariables qui la précèdent, *Tantum ergo,* ℣ *Panem* et l'oraison *Deus qui nobis ;* enfin 4° la reposition dans le Tabernacle.

Or, d'après l'exposé qui précède, il n'y a que la troisième partie du Salut qui appartient à la fonction liturgique proprement dite ; elle seule a donc droit à l'*Alleluia* aux versets ; et, au contraire, on doit omettre absolument celui-ci pour tout autre verset et antienne, et l'on ne peut tolérer son addition au ℣ *Ora pro nobis* après les Litanies, et au ℣ *Benedicamus Patrem etc.* après le *Te Deum.* (S. R. C., 6 fév. 1892, n. 3764, ad 18).

Q. — A un sourd-muet moribond, qui n'a jamais entendu ni parlé de sa vie, faut-il donner les onctions de l'extrême-onction *ad aures, ad os ?* A un aveugle, les onctions *ad oculos ?*

R. — S. Liguori, à la suite de S. Thomas *(Suppl.,* quæst. 32, art. 7) et de S. Charles, enseigne avec le commun des auteurs qu'on doit faire les onctions d'usage, lorsqu'on administre un malade aveugle et sourd et muet, qui toute sa vie n'a jamais vu, ni entendu, ni parlé. Car s'il n'a pu pécher extérieurement par ces sens dont il est privé, il a pu pécher intérieurement par les puissances de l'âme qui correspondent à chacun d'eux; et dès lors l'onction se fait régulièrement *in casu* sur la partie la plus proche des sens qui manquent, sans rien changer pour cela à la forme. (S. Lig., liv. VI, n. 732).

Q. — Peut-on, pendant les Octaves privilégiées, mais *de 3e ordre,* chanter messe *pro defunctis,* huitaine ou anniversaire ? Il s'agit de l'Ascension, plus encore que de Noël, bien que l'Octave soit la même dans les deux cas.

R. — On ne peut chanter dans les Octaves privilégiées de 3e ordre, comme celles de Noël et de l'Ascension, des messes de *Requiem* du 7e et 30e jour ou anniversaire de la mort ou de la sépulture. Le décret du 23 février 1884 est formel.

Il y avait divergence d'opinions là-dessus parmi les auteurs, et l'on demanda à Rome : « Præter octavas Epiphaniæ, Paschatis Resurrectionis, Pentecostes et Corporis Christi, debetne considerari uti privilegiata etiam Octava Nativitatis Domini, ita ut et hæc quoque anniversarium funus excludat ? » Et la S. R. C. répondit : « Affirmative. » (N. 3605, ad VI). La cause est donc tranchée et finie.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 21 junii 1922.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

Soyez juge?

Après avoir lu la lettre que nous avons reçue de M. Gaspard Brunet, huissier à Lurcy-Lévy (Allier), vous pourrez être juge que les Pilules Pink sont d'une incontestable efficacité dans le traitement des nombreuses affections ayant pour cause l'appauvrissement du sang et l'affaiblissement du système nerveux.

Du reste, si M. Brunet qui, par ses fonctions, a l'habitude d'apprécier les choses à leur juste valeur, s'est décidé à prendre les Pilules Pink, c'est incontestablement parce que son esprit fut impressionné par les relations de guérisons fréquemment publiées dans les journaux.

Voici ce que nous a écrit M. Brunet :

« Je suis heureux de pouvoir certifier l'efficacité des Pilules Pink. Après en avoir fait usage, je me trouve absolument remis des suites d'une maladie consécutive aux fatigues inhérentes à l'exercice de ma profession, très pénible en hiver. L'huissier rural est, en effet, continuellement exposé aux intempéries. »

Il est indéniable que les Pilules Pink sont un des rares reconstituants du sang et toniques des nerfs convenant en tous points à l'organisme délicat des personnes atteintes d'anémie, de neurasthénie, d'affaiblissement général et des troubles résultant de ces affections, tels que les maux d'estomac, les maux de tête, l'insomnie.

Les convalescents et les enfants éprouvés par la croissance trouvent également dans les Pilules Pink un puissant rénovateur des forces.

Toutes pharmacies : 4 fr. 50 la boîte, 24 fr. les 6 boîtes, plus 0 fr. 50 de taxe par boîte. Dépôt : Phie P. Barret, 23, rue Ballu, Paris.

La constipation empoisonne le sang

La SCAVULINE guérit la constipation

Toute personne constipée, du fait qu'elle ne va pas journellement à la selle, s'empoisonne. Notre intestin est journellement exposé aux pires souillures. Il faut qu'il soit nettoyé tous les jours. Les résidus de la nutrition, s'ils ne sont pas évacués, empoisonnent le sang. Cet empoisonnement se manifeste par les éruptions, les rougeurs, les furoncles, l'eczéma et ensuite par des affections plus profondes et plus graves. La Scavuline guérit la constipation d'une façon durable.

On trouve la Scavuline dans toutes les Pharmacies et au dépôt, Pharmacie Barret, 23, rue Ballu, Paris. 3 fr. la boîte pour nombreuses purgations, plus 0 fr. 30 de taxe par boîte.

LAMALOU-les-BAINS

L'Œuvre des Prêtres fondée par la très regrettée Mlle de FONTENAY existe toujours. A côté de cette œuvre, la collaboratrice de Mlle de FONTENAY en a fondé une autre — complément de la première — avec l'autorisation de Mgr l'Evêque. Là sont reçus toute l'année, soit temporairement, soit à demeure, les prêtres retraités ou libres, bien portants ou malades. S'adresser à Mme **la Directrice de la Villa de la Vierge, LAMALOU-LES-BAINS (Hérault).**

Rhumes . Toux

GRIPPE

CATARRHES, ASTHME

LARYNGITES et BRONCHITES

SUITES de COQUELUCHE et ROUGEOLE

PULMOSERUM

BAILLY

Réparateur puissant des Organes de la Respiration

Employé dans les Hôpitaux
Recommandé par la Majorité du Corps Médical Français
Adopté par plus de 30 000 Médecins Etrangers

MODE D'EMPLOI ; Une cuillerée à soupe, matin et soir

Le flacon, 8 fr. 80; les 3 flacons, 28 fr. franco contre mandat

Toutes Pharmacies

BROCHURE SUR DEMANDE

Exiger le nom

PULMOSERUM-BAILLY
15, Rue de Rome . PARIS

VITRAUX D'ART Charles CHAMPIGNEULLE, *96, rue Notre-Dame des Champs,* à PARIS
Maison fondée à Metz en 1832
Représentant, maquettes et devis sur demande

ANCIENNE ŒUVRE DU VIN DE MESSE
fondée par M. l'Abbé ROUS en 1871

SPÉCIALITÉ DE VINS DE MESSE

Rose et Blanc doux, Blanc sec supérieur livrés en bonbonnes et en fûts

VINS CHOISIS DE TABLE, blanc, rouge et rosé livrés en barriques et feuillettes

Etablissements Veuve P. OLIVER
Banyuls-sur-Mer (Pyrénées-Orientales)

ENGRAIS DEROME
BAVAY (Nord)

POLYCOPISTE UNIVERSEL GARANTI pour tous climats **"La Pierre Humide"**
Imprime en toutes couleurs toutes les écritures, dessins, musique, etc., tous formats, nouveaux prix depuis 30 fr. *Catal. tarif, spécimens :* Curé de TELOCHE (Sarthe).